Geisteskultur

Monatshefte der Comenius-Gesellschaft
für
Geisteskultur und Volksbildung

Herausgeber:
Dr. Artur Buchenau

Schriftleiter:
Dr. Georg Heinz



33. Jahrgang
Viertes bis sechstes Heft

Jährlich 12 Hefte
Mai-Juli 1924

Inhalt:

Verlag von ALFRED UNGER in Berlin C 2

COMENIUS-GESELLSCHAFT

für Geisteskultur und Volksbildung. Begründet 1892 von Geh. Archivrat Dr. **Ludwig Keller**

Vorsitzender:	1. stellv. Vorsitzender:	2. stellvertr. Vorsitz. u. Geschäftsf.:
Stadtschulrat **Dr. Buchenau**	Oberstudiendir. **Dr. Arnold Reimann**	**Alfred Unger**, Verlagsbuchhändler
Charlottenburg 5, Schloßstr. 46	W 35, Blumeshof 15	Berlin C 2, Spandauer Str. 22

Die Mitgliedschaft wird innerhalb Deutschlands, der Freien Stadt Danzig und des Memelgebiets durch Einzahlung von 20 Goldmark erworben. Die Beitragszahlung kann erfolgen:

1. auf das Konto der Comenius-Gesellschaft bei dem Postscheckamt Berlin Nr. 21295,
2. direkt an die Geschäftsstelle der C.-G. in Berlin C 2, Spandauer Str. 22,
3. bei jeder Buchhandlung in Form des Zeitschrift-Abonnements.

Für das Ausland ist der Mitgliedsbeitrag einschließlich Porto wie folgt festgesetzt:

24 Goldmark — 6 Dollar — 27 Frs.

Die Mitglieder erhalten die Zeitschrift kostenlos. Sie erscheint jährlich etwa in 12 Heften im Umfange von je 2—3 Bogen. Die Hefte sind auch einzeln käuflich.

Bei direkten Zahlungen von **Behörden** oder **Vereinigungen** an den Verlag, die für andere Empfänger geleistet werden, ist zur Vermeidung von Mißverständnissen und kostspieligen Rückfragen die Angabe **dringend** erforderlich, für wen die Zahlung gelten soll.

Die Zeitschrift wird in Deutschland und außerhalb Deutschlands unter Kreuzband versandt. Kein Postbezug. Genaue Anschriftsangaben unbedingt nötig!

Eine neue Einrichtung der Comenius-Gesellschaft

Mitglieder, welche einen Jahresbeitrag von M. 50,–, also M. 30,– über den gewöhnlichen Beitrag hinaus zahlen, werden in den Listen der C.-G. an erster Stelle als

„Förderer"

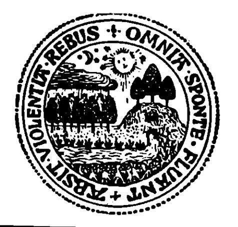
der C.-G. geführt. Diese Förderer erhalten für das Mehr von M. 30,–, rechtzeitig vor dem Weihnachtsfest, eine Liste von etwa 3–4 hervorragenden und auch im Preise gleichwertigen Werken, die ihnen die C.-G. als Jahresgabe zur Auswahl zur Verfügung stellt. Der der Gesellschaft etwa verbleibende Überschuß wird unserer Zeitschrift zugute kommen, die sich, wie wohl jedes unserer Mitglieder erkennen wird, im laufenden Jahr durch die Gediegenheit ihrer Darbietungen, an die erste Stelle der geisteswissenschaftlichen Blätter gestellt hat. Vom neuen Jahrgang an hoffen wir unseren treuen Lesern noch andere Neu-Einrichtungen zu bieten. Jedenfalls wird unser Bemühen darauf gerichtet sein, die Zeitschrift regelmäßig monatlich erscheinen zu lassen und so oft wie es angeht, mit dem Bildnis eines unserer Autoren zu schmücken. **Wir bitten die Vermögenden unter unseren Mitgliedern, uns statt des einfachen Mitgliedsbeitrages den Förderebeitrag zu schicken.**

Verlag von ALFRED UNGER, BERLIN C2, Spandauer Straße 22



Monatshefte der Comenius-Gesellschaft
für Geisteskultur und Volksbildung

Schriftleitung:
Dr. Artur Buchenau
Bln.-Charlottenburg, Schloßstr. 46
Dr. Georg Heinz
Berlin O 34, Warschauer Str. 63



Verlag von
Alfred Unger, Berlin C 2
Spandauer Straße 22
Jährl. ca. 12 Hefte Gm. 20.—
Für das Ausland M. 24.—

33. Jahrgang 1924 | Viertes bis sechstes Heft

Dem lebenden Geiste unserer Toten



Auch in unserer Comenius-Gemeinde wollen wir das Andenken derer ehren, die ihr Blut für das Vaterland dahingaben. Keine schöneren Gedanken konnten wir unsern Lesern geben als die der beiden Geistlichen, die am 3. August 1924 bei der Feier am Reichstage unserer Toten gedachten.

Von ihren Gedenkworten seien hier einige festgehalten.

„Zehn Jahre deutscher Schicksalsnot sind durchbraust. Noch mitten im Sturm, der durch das deutsche Leben geht, ist heute Sonntagsfriede, geht heute über weiten Trümmern die große heilige Stille, die Totengedächtnis bedeutet. Das deutsche Gemüt tut seine letzten Schatzkammern auf. Nicht nur wandern sollen die Leidgedanken in die weite Welt zu Massenhügeln und Meeresgräbern, sondern sammeln soll sich des ganzen Volkes Trauer in stolzem, mutigem Aufblick zu dem Heldengeist unserer Toten. Ihr Sterben ward Leben. Einen heiligen Frühling weihte das Vaterland in seiner Wehrmacht zur Rettung des Reiches und zur Verteidigung seiner Lebensgüter und Grenzen. Kein Schuldgefühl hemmte das Aufflammen der Kraft des in

Not geeinten Volkes. Dem sieghaften Lebensgefühl aber ist das lebendige Gottesgefühl innig verwandt. Tod wird Sieg des Lebens, befreiender Durchbruch zu ewigem Leben. So tut ihr Toten euer Geisteswerk am deutschen Volk, wir brauchen eueren lebendigen Geist. Menschenhaß will deutsches Sterben, Glieder unseres Volkes wollen sich selber leben, Selbstsucht vergiftet die Volksgemeinschaft. Darum stärkt, ihr Toten, was sterben will. Euer Geist rede in unser Gewissen und rate unseren Herzen bei dunkler Schicksalswende. Haltet die Hand über das Licht der deutschen Hoffnung, daß wir uns lieber zu Tode hoffen, als in Unglauben dahinsterben. Du aber, Gott des Lebens — Herr, mach uns frei!"

Der evangelische Feldprobst der Reichswehr Dr. Schlegel.

+

„Niemals wird das deutsche Volk seine Toten vergessen, die die Treue zum Fahneneid mit ihrem Leben besiegelt haben, niemals werden die Lorbeerkränze an den Heldentafeln der Gotteshäuser welken. Unermeßliche Opfer hat das ganze deutsche Volk im Kriege für das Vaterland freudigen Herzens gebracht, Opfer an Blut und Wunden, an Schmerzen und Entbehrungen, aber auch Opfer der Liebe und des Dankes, der treuen Hingabe an das Vaterland. Der alte Opfergeist der Freiheitskriege war im deutschen Volk wieder lebendig geworden. Der heutige Gedenktag soll und muß starke Wurzeln im Herzen des deutschen Volkes schlagen, dann werden wir auch in der schweren Schicksalsstunde unseres Volkes in unverbrüchlicher Treue und lebendiger Opferbereitschaft stets zu unserem Vaterlande stehen, ihm in selbstloser Hingabe dienen und alle Zeit Ehre machen."

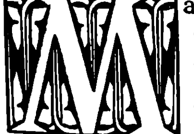
Der stellvertretende katholische Feldprobst der Reichswehr
Generalvikar Dr. Schwanborn.

+ +

+

Messias und Erlöser.

Von Universitätsprofessor D. Dr. **Hugo Greßmann**, Berlin.


an pflegt Messias und Erlöser für dasselbe zu halten und beide Ausdrücke unterschiedslos zu gebrauchen, obwohl sie einen ganz verschiedenen Ursprung haben und zwei Welten in sich verkörpern: der „Messias" die semitische, der „Erlöser" die hellenistische Welt. Fügt man die Bezeichnung „Idealkönig" hinzu, so darf man diese der ägyptischen Welt zuweisen, und so kann man mit diesen drei Worten die mehrtausendjährige Geschichte eines im vorderen Orient heimischen Begriffes umspannen, der, in das Christentum einmündend, auch die Völker des Abendlandes gewonnen hat. Denn die Gestalt des ägyptischen Idealkönigs hat sich zunächst in die des semitischen Messias verwandelt und dann in die des hellenistischen Erlösers, um zuletzt in die Glaubensfigur des Christus Jesus eingeschmolzen zu werden.

Messias ist die gräzisierte Umschrift eines aramäischen Wortes *meschiha*, dem es trotz einer Anzweiflung Lagardes in seinen „Deutschen Schriften" lautlich genau entspricht. Das aramäische ist wiederum die Übersetzung eines fast gleichlautenden hebräischen Wortes, das auf deutsch „der Gesalbte", auf griechisch „der Christos" heißt. Das Wort Messias findet sich im Alten Testamente vielfach und wird angewendet vor der babylonischen Verbannung auf jeden politischen Herrscher, ausnahmsweise auch auf den auswärtigen, in der Regel aber auf den regierenden König in Israel, nach dem Exil dagegen zunächst nur auf das geistliche Oberhaupt, den regierenden Hohenpriester, später jedoch auf jeden beliebigen Priester. Ursprünglich hieß also der regierende König „der Gesalbte" oder genauer „der Gesalbte Gottes", weil er von der Gottheit selbst oder vom Priester in ihrem Auftrag bei der Thronbesteigung feierlich gesalbt wurde. Die Salbung war der wichtigste Akt der Thronbesteigung, wichtiger als die Krönung; der Hebräer sagt nicht „jemanden zum König krönen", sondern ihn „zum König salben". Dieser Brauch bedeutete nun die Weihe des Königs zum Priester. Eben deshalb durften gewöhnliche Priester nicht gesalbt werden, so wenig, wie in der ersten Zeit nach dem Exil; denn es gab nur einen einzigen Gesalbten: den König als den höchsten Priester oder als den Priesterkönig. Der nachexilische Hohepriester ist sein rechtmäßiger Erbe und hat von ihm Titel und Brauch übernommen, was in der priesterlich überarbeiteten Literatur des Alten Testamentes aus begreiflichen Gründen verschwiegen und nach Möglichkeit vertuscht wurde. Vielleicht ist es Zufall, jedenfalls aber Tatsache, daß im Alten Testament niemals der Herrscher der Endzeit „Messias" genannt wird, obwohl der Begriff vorhanden ist. Anders ist es im Neuen Testamente; für die Urchristen war Jesus der Messias ursprünglich des-

halb, weil man glaubte, er werde in Herrlichkeit wiederkehren und die politisch-endzeitlichen Hoffnungen Israels erfüllen. Die eschatologische Verengerung des Begriffs muß sich, wie schon die Beibehaltung des aramäischen Ausdrucks an vielen Stellen lehrt, noch auf semitischem Boden vollzogen haben, und gehört demnach der nachbiblischen Literatur des Judentums an. Für die Wissenschaft ist dieser Sprachgebrauch entscheidend. Der Messias ist, kurz gesagt, der König der idealen Zukunft, oder der im Sinne endzeitlicher Hoffnungen idealisierten Gegenwart, obwohl aus dem politischen später mehr und mehr der sittlich-religiöse Führer geworden ist. Zum Messias im vollen Sinne des Wortes gehört demnach dreierlei: der Begriff des Idealkönigs, der politische Hintergrund und das Hineinspielen der Weissagung. Überall sonst sollte man den Ausdruck Messias vermeiden, um die wissenschaftliche Verständigung nicht zu erschweren. Da die Messiashoffnung ursprünglich rein politischer Art ist, so muß sie mit der Politik, der politischen Literatur und der politisch gerichteten Religion aufs engste zusammenhängen. Alle anderen Ausgangspunkte, wie die neuerdings versuchte Ableitung aus dem Kultus, sind von vornherein verfehlt. Die zutreffende Anschauung ergibt sich ganz von selbst, wenn man über Israel in das alte Ägypten zurückgeht, in das die Wurzeln des Messiasglaubens zurückreichen, wie zuerst Eduard Meyer mit scharfem Blick erkannt hat.

1. Der ägyptische Idealkönig.

Die prophetische Literatur der Ägypter ist noch sehr gering an Umfang, genügt aber doch, um ihr Wesen und ihre Entwicklung kennen zu lernen. Man kann folgende Typen unterscheiden: 1. In der erzählenden Literatur der Märchen, Sagen, Legenden finden sich bisweilen Orakel, die sich den messianischen Weissagungen vergleichen lassen. Sie bilden aber nur ein Motiv neben anderen und verschwinden fast ganz in dem phantastischen Wunderwerk der epischen Phantasie. Das älteste Beispiel dafür ist das Märchen von der wunderbaren Geburt der Gottessöhne im Papyrus Westcar, der aus der Hyksoszeit stammt. Es enthält eine Prophezeiung auf die drei ersten Könige der fünften Dynastie, die mit Namen genannt werden; demnach handelt es sich um ein *vaticinium ex eventu,* ein nachgeahmtes Orakel, das eine Huldigung für das neue, etwa um 2750 v. Chr. zur Regierung gekommene Königsgeschlecht bedeutet; das Märchen wird damals, rund um 2700 v. Chr., die uns vorliegende Form gewonnen haben. 2. Eine zweite Gruppe bilden die Weissagungen auf Ameni, die des Töpfers und die des Lammes. Bezeichnend ist für sie alle die Verbindung mit dem Märchen; aber die Erzählung dient hier nur als Umrahmung für das Orakel, und wenn sie auch für den Leser das Spannendste gewesen

sein mag, so war doch für den Verfasser ohne Zweifel die Prophezeiung die Hauptsache. Das Orakel auf Ameni oder Amenemhet I. (um 1980 v. Chr.) ist uns jetzt in sechs Fassungen bekannt, war also sehr beliebt; unsere Hauptquelle ist der Papyrus Golenischeff. Auch diese Prophezeiung ist nachträglich aus den tatsächlichen Ereignissen erschlossen, und auch sie will den regierenden König verherrlichen, der Ägypten aus den Wirren nach dem Zusammenbruch des Alten Reiches befreit hat und als Gründer des Mittleren Reiches gilt. Das Töpferorakel ist uns nur in Papyrusbruchstücken des zweiten oder dritten Jahrhunderts n. Chr. erhalten. Es will von einem Töpfer des Königs Amenophis stammen, ist aber aus zwei Weissagungen zusammengesetzt, wie es scheint, von denen das ältere vielleicht bis in die Zeit des Neuen Reiches zurückgeht, während das jüngere sicher erst der hellenistischen Zeit angehört, und etwa gegen Ende des zweiten Jahrhunderts v. Chr. verfaßt worden ist; hier verkündet ein nationalistisch begeisterter Ägypter den Untergang der verhaßten Griechenstadt Alexandria. Demnach liegt wenigstens hier in der jüngeren Prophezeiung ein echtes Orakel vor, keine Nachahmung. Die Weissagung des Lammes, in einem demotischen Papyrus überliefert, führt uns in die Zeit nach dem Tode des Königs Bokchoris um 700 v. Chr. Sie will aus seinem sechsten Regierungsjahre stammen, und enthält eine Verwünschung Ägyptens, das 900 Jahre in Not geraten soll, wiederum eine echte Prophezeiung, die den wirklichen Verhältnissen nicht entspricht. 3. In eine dritte Gruppe gehört der demotische Orakelkommentar, der am Schluß des dritten Jahrhunderts v. Chr. entstanden ist. Der Text besteht aus unverständlichen Orakelworten, die der Reihe nach durch ein, „das heißt“ auf Ereignisse der persischen und griechischen Zeit gedeutet werden. Die erdichtete Weissagung, die die Schicksale der letzten Vergangenheit nur in die Form der Zukunftsschau kleidet, geht zuletzt in wirkliche Weissagung über. 4. Fraglich ist, ob man die Schelt- und Mahnworte des weisen Ipuwer und die ihnen verwandten Klagen des Cha-cheperre-seneb, die beide etwa in der zwölften Dynastie um 1900 v. Chr. geschrieben sind, hierher rechnen darf. Beide klagen nach Art der Propheten Israels über das Unglück, das Ägypten bereits getroffen hat oder noch treffen soll.

Überblickt man diese ägyptische Orakel-Literatur, so treten uns folgende Eigentümlichkeiten darin entgegen: Zunächst die enge Verbindung von Prophetie und Märchen. Märchenhaft sind nicht nur die Wunderpropheten (Zauberer, Handwerker, Tiere), märchenhaft ist auch der Rahmen, in den die Orakel fast überall eingespannt sind. In der Regel ist die Rahmenerzählung keine äußere Zutat, sondern sie hängt innerlich mit der Prophezeiung zusammen. Man erkennt das besonders deutlich am Schluß, der den Tod des Propheten voraussagt oder be-

richtet: Der Töpfer bricht mitten im letzten Satz zusammen; das Lamm stirbt, als es seine Verwünschung vollendet hat, ein Beweis dafür, daß sie die Wahrheit verkündet haben. Sie müssen sterben, weil sie ein Geheimnis der Götter verraten haben. Auch die Orakel selbst tragen vielfach ein phantastisches Gepräge, das auch der Natur aufgedrückt wird. So heißt es in der Weissagung auf Ameni: „Der Fluß Ägyptens ist leer, man kann zu Fuß hindurchgehen. Man wird nach Wasser suchen, auf dem die Schiffe fahren können. . . . Die Sonne trennt sich von den Menschen; man weiß nicht mehr, daß es Mittag wird, und man unterscheidet den Schatten nicht mehr." Zwischen einem Propheten und einem Zauberer ist kein großer Unterschied gewesen, wie noch das Alte Testament vielfach lehrt. Wer die Zukunft weissagen kann, muß auch Wunder tun können und umgekehrt. So können die Propheten Zeichen geben, sei es aus dem Himmel oder aus der Hölle, und den Schattenzeiger der Sonnenuhr rückwärts gehen lassen. Sie zaubern Sieg mit ihren Pfeilen, fangen Seelen in ihren Netzen und erwecken Tote mit ihren Stäben. Ihre Praktiken sind die der Schamanen; so ist die Prophetie ein Teil der Magie. Das Märchen, das mit Vorliebe vom Zauberer handelt, kann darum auch am Propheten nicht vorübergehen. Der Papyrus Westcar ist dafür der beste Beleg: Einem Zauberer, der getötete Tiere wieder lebendig macht, wird man auch zutrauen, daß er über die Jahrhunderte hinweg die Zukunft richtig zu durchschauen vermag. Hier überwiegt noch ganz das Interesse an dem bunten Stoff der Märchenwelt und ihren farbigen Abenteuern. Aber bald verschwindet das, und an seine Stelle tritt die ausschließliche Beschäftigung mit der Zukunftsschau, wie sie bei politisch gerichteten Menschen begreiflich ist. Das Orakel wird zum alleinigen Spiel derselben epischen Phantasie, die das Märchen gestaltet hat. Prophezeiungen, wirkliche oder nachgemachte Orakel, fesseln den Geist des Politikers und für alle öffentlichen Ereignisse empfänglichen Dichters und gehören darum zur Unterhaltungsliteratur, auch wenn sie allmählich das märchenhafte Gepräge verlieren und sich mehr einer nüchternen Beschreibung der kommenden Tatsachen nähern.

Eine zweite Eigentümlichkeit der ägyptischen Orakel ist die typische Verbindung von Drohung und Verheißung. Dabei gilt die chronologische Reihenfolge unausgesprochen als selbstverständlich: erst muß das Unheil kommen, dann das Heil; die Drohung geht immer der Verheißung voran. Beide Teile sind, wenn auch nicht in allen Einzelheiten, einander antithetisch gegenübergestellt und gehören so notwendig zusammen, wie die zwei Schalen einer Muschel. Der Nachdruck ruht dabei ohne Zweifel auf den Verheißungen, während die Drohungen im letzten Grunde nur dem Gegensatz dienen. Immerhin ist ein gewisser Unterschied nicht zu verkennen: Bei den echten Orakeln, die meist Unheil weissagen,

wird der Patriot das Bedürfnis fühlen, ein Pflaster auf die Wunde zu legen, die er schlagen muß; die Verheißung kann zwar die Drohung nicht aufheben, wohl aber erträglich machen, weil sie die Hoffnung auf das kommende Glück entfaltet. Hier ist die Drohung das logische Prius, dem die Verheißung notwendig folgen muß, soweit der Prophet sein Vaterland liebt. Gerade umgekehrt ist der Prozeß bei den nachgeahmten Orakeln, denn bei ihnen beziehen sich die Verheißungen auf die Gegenwart, die verherrlicht werden soll, während die Drohungen im Gegensatz dazu nur die jetzt glücklich überwundene Vergangenheit wieder ins Gedächtnis zurückrufen sollen. Hier ist die Verheißung das logische Prius, das die (chronologisch vorausgehende) Drohung gebieterisch fordert, um die Gegenwart zu überhöhen.

Damit ist eine dritte Eigentümlichkeit der ägyptischen Orakel gegeben: sie sind im allgemeinen patriotisch gerichtet. Das Wohl des ägyptischen Reiches bleibt immer die Hauptsache, auch wenn sie ihm einmal das Wehe verkünden. Der Messias, den sie erwarten, ist fast ausschließlich der ägyptische Idealkönig, der die poltischen Hoffnungen und Wünsche seines Volkes erfüllen soll. Man darf nicht übertreiben; es fehlt keineswegs ganz an sittlich-religiösen Gesichtspunkten. Als Beispiel diene die Verheißung auf Amenemhet: „Ein König wird von Süden kommen, der Ameni heißt, der Sohn einer Frau Nubiens, und gebürtig aus Oberägypten. Er wird die weiße Krone nehmen und wird die rote Krone tragen; er wird die beiden mächtigen (Diademe) vereinigen und wird die beiden Herren (Horus und Seth) mit dem, was sie lieben, erfreuen.“ Das erste Motiv ist also die politische Wiedervereinigung von Ober- und Unterägypten unter einem gemeinsamen Zepter. „Freut euch, ihr Menschen, zu seiner Zeit. Der Sohn eines (angesehenen) Mannes wird sich einen Namen machen für alle Ewigkeit. Die Böses tun wollen und Feindliches erdenken, die wagen aus Furcht vor ihm nicht mehr zu reden. Die Asiaten werden vor seinem Gemetzel fallen und die Libyer werden vor seiner Flamme fallen. Die Feinde gehören seinem Ansturm und die Empörer seiner Macht. Die Königsschlange, die an seiner Stirn ist, die beruhigt ihm die Empörer.“ Hier wird die Niederwerfung aller Feinde und Empörer im Innern und nach außen verkündigt, besonders der Asiaten und Libyer, aber auch allgemeiner aller derer, die Böses wider den König planen. „Man wird die Fürstenmauer bauen und die Asiaten nicht wieder nach Ägypten herabziehen lassen. Sie betteln wieder um Wasser, wie ihre vorgeschriebene Art ist, damit sie ihr Vieh tränken können.“ Wiederum ein außenpolitisches Motiv, ein wichtiges Ereignis in jener Zeit: die Errichtung der Fürstenmauer im Osten des Nildeltas, um die Semiten fernzuhalten. Aber zum Schluß heißt es: „Das Recht wird wieder an seine Stelle kommen und das Unrecht, das ist hinaus-

gejagt. Es freue sich, wer dies sehen und wer dann dem König dienen wird." Auch wenn die Begriffe „Recht" (oder „Wahrheit") und „Unrecht" (oder „Lüge") hier nationalistisch gefärbt sind, klingt doch das Ethische hindurch. Diesem Beispiel entsprechend, werden auch sonst in den Drohungen und Verheißungen der Ägypter hin und wieder sittliche Töne angeschlagen, aber sie bleiben leise und kaum vernehmlich.

Eine vierte Eigentümlichkeit der ägyptischen Orakel ist das dynastische Interesse, das mit dem politisch-nationalen zusammenfällt. Die nachgeahmten Prophezeiungen wurden am Hof zu Ehren des regierenden Königs vorgetragen; und eben deshalb malen sie die Gegenwart in goldenen, lichten Farben, die Vergangenheit dagegen düster, schwarz. Die Hofsänger nahmen ihre Farben von der Palette der Hofpropheten, die vom Tisch des Königs aßen und ihm nach dem Munde weissagen mußten. Mit der Verherrlichung der regierenden Dynastie verbindet sich bisweilen eine antidynastische Spitze gegen das gestürzte Königsgeschlecht, so z. B. in dem Märchen von der Geburt der Gotteskinder. Da richtet sich die Weissagung deutlich gegen das Haus des Cheops: sie versetzt ihn nicht nur in tiefe Trauer, sondern sie veranlaßt ihn auch zu mehrfachen Versuchen, das Orakel Lüge zu strafen. Der Schluß des Papyrus ist nicht erhalten, wahrscheinlich dürfen wir aber das Motiv des Kindermordes ergänzen, das uns in der Aussetzungssage des Mose (die ursprünglich ebenfalls eine Königssage war) und im bethlehemitischen Kindermord wieder begegnet, jedesmal mit derselben Pointe: den regierenden König beunruhigt das messianische Orakel von dem Sturz seiner Dynastie durch ein neugeborenes Kind; er bemüht sich, das Verhängnis abzuwenden, indem er alle Kinder töten läßt, aber vergeblich, das Schicksal ist stärker als des Menschen Wille, stärker selbst als der stärkste Despot. In den Sprüchen Ipuwers ist die antidynastische Spitze am schärfsten, da sich der Weise, wenn auch nicht gerade mit einer Drohung, so doch mit einem Scheltwort gegen den regierenden König wendet, und ihn für das Unglück seines Landes verantwortlich macht. Er wirft ihm seine Unfähigkeit vor und nennt ihn einen „schlafenden Piloten"; er wünscht ihm, daß er selbst etwas von dem Elend schmecken möge, in das Ägypten geraten ist; auch wenn hier nur eine literarische Fiktion vorliegt, ist sie doch sehr beachtenswert. Die unerhört kühne Sprache eines Nathan gegenüber David kennen wir auch nur aus der Sage, und doch schließen wir, daß die Sage, mag sie auch stilisieren und übertreiben, doch den schroffen Gegensatz zwischen König und Prophet richtig wiedergegeben hat. Es scheint, als ob Ipuwer seinem Könige Re, den ersten Herrscher Ägyptens, unter dem die Verhältnisse noch paradiesisch waren, als Spiegelbild vorgehalten hat. Das würde genau der

Drohung des Neferrehu entsprechen, die der Verheißung an Ameni vorangeht: „Was gemacht ist, ist, als wäre es nie gemacht, und Re möge wieder zu gründen anfangen", das heißt, er kann seine Schöpfung aufs neue beginnen. Das kommende Unheil ist vergleichbar dem wiederkehrenden Chaos, das kommende Heil vergleichbar der wiederkehrenden Schöpfung, der kommende Idealkönig vergleichbar dem Paradieskönig Re.

So lückenhaft unsere Kenntnis der ägyptischen Orakel gegenwärtig noch ist, läßt sich doch auf Grund der Überlieferung schon eine gewisse Entwicklung erkennen. Zuerst begegnet uns das Motiv vom künftigen Idealkönig, der dem regierenden Herrscher als unerwarteter und unerwünschter Nachfolger verkündet wird, in primitiven Abenteuererzählungen nach Art des Märchens von der Geburt der Gottessöhne um 2700 v. Chr. Damals hat man zuerst, soweit wir heute wissen, die Könige der fünften Dynastie als die geweissagten Messiasse gefeiert. Derselbe Vorgang wiederholt sich dann in der zwölften Dynastie um 2000 v. Chr. mit Amenemhet, dem Begründer des Mittleren Reiches; hier ist das Märchen zwar noch als Rahmenwerk erhalten, aber die Hauptsache ist bereits das Orakel, wenn auch ein nachgeahmtes. Aber Ähnliches ist gewiß öfter vorgekommen, vielleicht sogar regelmäßig, wenn ein neues Geschlecht den Thron für sich beanspruchte; durch das Orakel sollte es gewissermaßen als vom Schicksal beglaubigt hingestellt werden, gegenüber der gestürzten Dynastie. So steht die Weissagung im Dienst nationalistisch-dynastischer Politik, die sich der Unterhaltungsliteratur bemächtigt, um zu ihren Gunsten Propaganda zu treiben und den neuen König als gottgewollt zu verherrlichen. Erst in jüngerer Überlieferung finden sich neben den nachgeahmten auch echte Orakel; doch ist die messianische Weissagung im strengen Sinne des Wortes, die sich nicht auf einen historischen König bezieht, bisher nicht nachgewiesen worden. Am Ende der Entwicklung steht der demotische Orakelkommentar, der sich merkwürdig eng mit dem Buche Daniels berührt. Sein Verfasser hat dieselben Gesichtspunkte und stellt die Geschichte in derselben apokalyptischen Art dar; diese merkwürdige, in geheimnisvolle Orakelform gekleidete Geschichtsschreibung hat in beiden Fällen denselben Zweck: sie will um Vertrauen werben für den letzten Teil der Darstellung, der reine Zukunftsschau enthält. Die Übereinstimmung geht aber noch weiter: Bei Daniel ebenso wie in dem demotischen Orakelkommentar werden dieselben Ereignisse mehrfach vorausgesagt, so daß man parallele Abschnitte herstellen und die Schriften in scheinbar voneinander unabhängige „Flugblätter" zerlegen könnte.

Die Geschichte der ägyptischen Orakel kann sich zwar nicht entfernt messen mit der denkwürdigen Entwicklung der israelitischen Pro-

phetie; aber es wäre doch nach alledem verfehlt, wollte man die Weissagungen der Ägypter als eine völlig unveränderte Größe betrachten, die durch die Jahrtausende unbewegt bliebe. Trotzdem der vorhandene Stoff geradezu armselig genannt werden muß gegenüber der Fülle, die vermutlich verloren gegangen ist, lassen sich dennoch bei aller zähen Beharrung gewisse Richtlinien des Fortschritts erkennen: In der älteren Zeit scheinen die fingierten Orakel eine größere Rolle zu spielen als die echten; die messianischen Verheißungen werden schon früh in messianische Drohungen umgebogen; ursprünglich ist die Prophetie näher mit der märchenhaften Phantastik verwandt, später füllt sie sich mit apokalyptischem Geist, ganz wie in Israel. Die Gleichmäßigkeit der Entwicklung wird noch deutlicher, wenn man hinzunimmt, daß gleichzeitig auch dieselbe Vergeltungstheorie in Ägypten ebenso wie im Judentum herrschend wird. Zwar nicht bei Daniel, wohl aber in der Chronik treffen wir genau dieselben Anschauungen wie im demotischen Orakelkommentar: Wenn es dem Könige gut geht, ist er fromm, wenn schlecht, gottlos gewesen; maßgebend ist doch, ob er „das Gesetz" befolgt. Ägypter wie Juden waren eben aus einem politischen Volk eine „kirchliche Sekte" geworden.

Den Abschluß dieser Entwicklung bildet das graeko-ägyptische Messiasbild, das Eduard Norden in seinem Buche „Die Geburt des Kindes" aus der vierten Ekloge Virgils und der vom römischen Dichter benutzten Sibylle erschlossen hat. Die Richtigkeit dieser Hypothese ist in der Hauptsache einwandfrei bewiesen, nicht nur deswegen, weil sich einzelne Anschauungen aus ägyptischer Vorstellungswelt leicht und einleuchtend erklären lassen, sondern weil es auch an wörtlichen Berührungen nicht fehlt mit der Prophezeiung eines Weltherrschers bei dem griechisch-ägyptischen Astrologen Hephaestio und mit Stellen ägyptischen Ursprungs im Alexanderroman. Virgil erwartet im Jahre 40. v. Chr., im Konsulatsjahr des Asinius Pollio, dem er sein Gedicht als Huldigung gewidmet hat, die Geburt des Weltherrschers, dessen Namen er nicht nennt und nicht nennen kann, weil es eine Gestalt des Glaubens ist: Ein sonnenhaftes Kind, das schon bei der Geburt den Eltern entgegenlächelt, von menschlicher Mutter und von göttlichem Vater, aus Zeus' Geschlecht entsprungen, wird in die Gemeinschaft der Götter aufgenommen; es erhält von ihnen ewiges Leben, darf einst an ihrer Tafel sitzen und in ihrem Kreise freien. Da ist fast kein Zug in dieser Schilderung des kommenden Idealkönigs, der sich nicht genau so aus dem Hofstil der regierenden Könige Ägyptens belegen ließe. Was aber noch merkwürdiger ist: In demselben Jahre 40 v. Chr. wurden Antonius und Kleopatra, die sich gern als Osiris und Isis feiern ließen, zwei Zwillingskinder geboren, die sie Alexandros-Helios und Kleopatra-Selene nannten; „Sonne und Mond" ist für den

Ägypter der Inbegriff der Welt, und wenn nun gar der Sohn noch Alexandros heißt, so ist kein Zweifel, daß ihn die glücklichen Eltern als den zum Weltherrscher bestimmten König dachten. So lassen sich in Alexandrien und in Rom zur selben Zeit dieselben messianischen Hoffnungen aufzeigen, ein Beweis dafür, daß schon die Sibylle dies Jahr als das der Erfüllung erwartet hatte, und daß ihre Gedanken aus Alexandrien nach Rom übertragen worden sind. Gewiß handelt es sich bei Virgil um ein menschliches Kind, aber die leuchtenden Farben sind hergenommen von dem Horuskind, das nach dem Hofstil in jedem regierenden Könige neu geboren worden ist, das aber nach dem Glauben erst geboren werden soll. Wenn der Ägypter überhaupt auf einen Messias hoffte, dann mußte er ihn dem Sonnengotte, sei es Re oder Horus, gleichsetzen. Für die Ägypter selbst ist diese Anschauung bisher nicht durch eine ausdrückliche Überlieferung zu belegen; aber man kann das fehlende Glied in der Beweiskette Nordens ergänzen durch jüdische und christliche Traditionen. Wenn es Tatsache ist, wie man seit langem erkannt hat, daß die Geburt des Messias in Offenbarung Johannes, Kap. 12, im letzten Grunde auf den Horus-Mythus zurückgeht, dann ist damit für die ägyptischen Juden erwiesen, daß sie im Messias zugleich den Horus sahen. Für die ägyptischen Christen haben wir einen urkundlichen Beleg in der von Dölger beschriebenen Würzburger Gemme: Auf der einen Seite ist der gute Hirte dargestellt, zu seinen Füßen ein Anker und zwei Fische, mit der Unterschrift „Jesus", auf der anderen Seite Horus, auf der Lotusblume sitzend, mit der Unterschrift „Christus". Die Gleichsetzung des Messias mit Horus ist gewiß nicht von Juden oder Christen zuerst vollzogen, sondern von ihnen aus dem ägyptischen Glauben übernommen worden.[1])

In das spätägyptische Messiasbild sind aber auch Züge aus fremden Religionen eingedrungen. Besonders deutlich erkennbar sind astrologische Anschauungen und Spekulationen über die kosmische Weltdauer, die wohl aus der chaldäisch-iranischen Religion stammen. Aber auch jüdischen Einschlag wird man kaum leugnen können, ist die Sibylle doch auch sonst in jüdischem Geist überarbeitet worden. Jüdischen Ursprungs ist die Hoffnung auf die Beseitigung der wilden Tiere, verbunden mit dem Aufhören der Kriege; wenigstens sind die Gedanken des Tier- und Menschenfriedens der Endzeit in Israel seit alten Zeiten nachweisbar. Jüdischen Ursprungs ist aber auch die merkwürdige Vorstellung eines „Rückfalls in die abgelaufene Weltperiode" oder, besser gesagt, die Wiederholung der urzeitlichen Frevel, des Chaos. Der israelitischen Prophetie ist die Idee ganz geläufig, daß der Messias erst erscheinen kann, wenn die Not aufs höchste gestiegen ist; der Größe des Heils muß die Größe des Unheils entsprechen.

---

[1]) Zu der Gemme vgl. Dölger: Ichthys Bd. II, S. 256; dazu Tafel XXXVI 6a.

Kommt eine neue Welt, dann müssen zuvor die Freveltaten der Urzeit als Wehen vorangehen; dabei wird zwischen der mythischen oder sagenhaften Urzeit kein prinzipieller Unterschied gemacht.

2. Der israelitische Messias.

Um falsche Voraussetzungen abzuwehren, sei betont: Die vorexilischen Königslieder in den Psalmen, deren Verlegung in die makkabäische Zeit geradezu eine groteske Verirrung der alttestamentlichen Literarkritik genannt werden muß, feiern sämtlich den regierenden König und haben mit dem Messias nichts zu tun. Gewiß berühren sich die in ihnen enthaltenen Vorstellungen mit denen vom Messias, da dieser ja ein König ist, aber das spezifisch Messianische fehlt: Weder sollen die Könige, die hier besungen werden, erst in Zukunft erscheinen, noch werden sie als regierende Herrscher mit der Krone des Messias geschmückt. Die phantastischen Wünsche des Dichters, die sich nach unserer rückblickenden Meinung mit der damaligen politischen Wirklichkeit nur schlecht vertrugen, erklären sich nicht aus dem Messiasglauben, sondern zum Teil aus der eigentümlichen Art orientalischen Hofstils, wie er überall, auch in Israel, geläufig war, zum Teil aber auch aus dem Überschwang politischer Ansprüche, wie sie in dem kleinen, aber politisch ehrgeizigen und vorwärtsstrebenden Israel üblich waren. Diese Königslieder können darum aus unserer Betrachtung ausgeschieden werden.

Die Texte, die wirklich für die Messiashoffnung in Frage kommen, zerfallen in zwei Gruppen: 1. in die Königslieder I. Mos. 49 und IV. Mos. 24, nachgeahmte Weissagungen, die den regierenden Herrscher als den verheißenen Messias verherrlichen wollen, und 2. die messianischen Weissagungen in den vorexilischen Prophetenschriften von Jesaja bis Hesekiel; als letzter Ausläufer kommt nach dem Exil noch Sacharja 9, 9 f. hinzu. Wie in der ägyptischen Literatur, so kann auch im Alten Testament kein Zweifel sein, daß die nachgeahmten Weissagungen, die einen geschichtlichen König als Messias feiern, älter sind; gewöhnlich versteht man I. Mos. 49, 8 ff., den Spruch auf Juda, von dem das Zepter nicht weichen wird, bis schließlich „sein König" kommt (so ist zu lesen), dem sich die Völker unterwerfen und unter dessen Herrschaft Wein und Milch im Überfluß vorhanden sind, und ebenso IV. Mos. 24, 15 ff., den Spruch auf den Stern aus Jakob und das Zepter aus Israel, das Moab die Schläfe zerschmettert und allen Söhnen Seths den Scheitel, auf David, und wahrscheinlich mit Recht. Daraus geht hervor, daß David schon bei Lebzeiten als Messias verherrlicht worden ist; das entspricht genau der ägyptischen Sitte, die Begründer eines neuen Königsgeschlechtes als die von langen Zeiten

her verheißenen und gottgewollten Herrscher auszugeben und dadurch die neue Dynastie zu legitimieren. So wiederholt es sich in Israel später noch einmal, bei Serubabel nach dem Exil.

Eine neue Linie der Entwicklung beginnt mit Jesaja, genauer mit seiner Immanuel-Weissagung (Kap. 7). Dies Kapitel will nicht von dem Propheten selbst herstammen, da es von ihm in der dritten Person erzählt; ferner traut es ihm Wunder zu, die er selbst nie von sich erwartet, geschweige denn berichtet hat; überdies werden hier der Prophet und sein Gott in einer Weise gleichgesetzt, wie es sonst nirgends der Fall ist; endlich haben seine Worte nur teilweise rhythmische Form und sind stark überarbeitet, so daß man diese Erzählung ihrem literarischen Charakter nach nur als „Legende" bezeichnen kann. Aber damit soll ihr nicht jeder geschichtliche Wert abgesprochen werden, im Gegenteil, sie ist durch ihre Stilisierung besonders lehrreich für uns, wenn sich zeigen läßt, daß sie die Gedanken Jesajas in der Hauptsache richtig wiedergibt, und das ist tatsächlich der Fall. Vergegenwärtigen wir uns kurz den Inhalt: Auf die Kunde von dem Heranrücken des aramäisch-nordisraelitischen Heeres ist König Ahas vor die Tore Jerusalems geeilt, um die Wasserleitung in Stand zu setzen. Da tritt ihm Jesaja entgegen, verkündet ihm, daß die beiden feindlichen Mächte nur Feuerstummel seien, die wohl qualmen, aber nicht zünden können, und fordert ihn auf, auf Gott zu vertrauen. Zugleich erbietet er sich, die Wahrheit seiner Worte durch ein Wunder zu beglaubigen. Als Ahas sich weigert, darauf einzugehen, verkündet er ihm voller Zorn das Erscheinen des Messias; es handelt sich also nicht um eine messianische Verheißung, sondern eine messianische Drohung: „Das junge Weib ist schwanger und wird einen Sohn gebären; den wird sie Immanuel nennen, und von Milch und Honig wird er leben; denn ehe der Knabe lernt das Böse verwerfen und das Gute wählen, wird das Land verödet sein. (Gemeint ist nicht, wie der Zusatz erklärt: das Land Aram und Nordisrael, sondern Juda, wie die Fortsetzung deutlich lehrt.) Bringen wird Jahwe über dich, dein Volk und deine Familie Tage, wie sie nicht gewesen sind, seit Ephraim abfiel von Assur."

Diese Legende wird nun in allem wesentlichen als echt beglaubigt und zugleich erklärt durch das Orakel 8, 1 ff., wo es heißt, daß der Reichtum von Damaskus und die Beute von Samarien vor den König von Assur gebracht werden soll. Der Prophet war also tatsächlich der Meinung, daß Damaskus und Nordisrael keine gefährlichen Feinde seien; viel schlimmer sei der hinter ihnen drohende Assyrer. Dazu kommt das folgende Orakel 8, 5 ff.: „Weil dies Volk die sanft* fließenden Wasser Siloahs verachtet hat (d. h. nicht, wie ein Zusatz fälschlich bemerkt: Pekach und Rezin, sondern: weil dies Volk die bisherigen

schlechten Wasserleitungen verachtet und sich einen neuen Siloah-Kanal gebaut hat, weil es dadurch bewies, daß es kein Gottvertrauen habe — es ist also genau dieselbe Situation wie in Kap. 7 —), darum sollen nun die Wasser des Euphraths ganz Juda überschwemmen"; dann werden die Jerusalemer wohl endlich genug Wasser haben, nicht bloß zu trinken, sondern auch zu ertrinken. Die Prophezeiung schließt mit den Worten, die hebräisch auf den Namen Immanuel anspielen: „Denn mit uns ist Gott." Das ist natürlich blutiger Hohn auf alle militärischen Rüstungen und nationalistisch-messianischen Hoffnungen; „Gott mit uns" auf der Koppel unserer Soldaten bedeutet Sieg, aber nicht Niederlage, wie hier Jesaja in grausiger Verzerrung des Wortsinnes erklärt. Daraus folgt zugleich, daß die damals, um 735 v. Chr., verbreitete Messiashoffnung letzten Endes nicht von Jesaja stammt, sondern von seinen politisch-religiösen Gegnern, den Heilspropheten. Soweit hat der amerikanische Gelehrte Fullerton Recht, der die Messiashoffnungen zuletzt in größerem Zusammenhang behandelt hat, und ihre vielfach behauptete nachexilische Entstehung mit guten Gründen bestreitet; aber unrecht hat er, wenn er den großen Schriftpropheten die Messiashoffnung ganz abspricht.

Zunächst muß man das eine betonen, daß Jesaja die volkstümliche Erwartung aufgriff und ins Gegenteil verzerrte. „Immanuel" oder „Gott mit uns" heißt für ihn: Schmach und Niederlage, Untergang und Tod; denn Gott will es, weil er muß: Israel hat keinen Glauben, und darum ist es wert, daß es zugrunde geht. Hier siegen Ethos und Religion über den Nationalismus. Aber Jesaja war kein Halbgott; er ist nicht dabei stehen geblieben, denn das angeführte Orakel hat noch eine Fortsetzung: „Rüstet euch, ihr Völker, und verzagt; plant einen Plan, der kommt nicht zustande; denn mit uns ist Gott." So wird hier das Stichwort des „Immanuel" wiederholt, aber diesmal in zustimmendem Sinne. Israel soll wohl gezüchtigt, Jerusalem wohl erobert, der Tempel gar zerstört werden, aber schließlich muß doch Gott wieder seinem Volke gnädig sein; denn er bestraft nicht nur die Sünden des eigenen Volkes, sondern auch die der anderen Völker, vor allem den Übermut der Sieger. Sein letztes Wort ist, um mit Carlyle zu reden, nicht das ewige Nein, sondern das ewige Ja. So vereinigt sich in dem Glauben Jesajas der Nationalismus mit Ethos und Religion, freilich ein geläuterter, von seinen egoistischen Schlacken befreiter Nationalismus. Man kann demnach nicht sagen, Jesaja habe die Messiashoffnung geleugnet; was er leugnete, war die militaristische, egoistisch-nationalistisch gefärbte und darum Gott-lose Messiashoffnung; zugleich aber erkannte er sie an, indem er sie sittlich-religiös vertiefte. Erst muß eine Zeit der größten Not kommen, in der Israel von seinen Sünden befreit wird; erst müssen die Feinde übermächtig werden,

um das eigene Volk zu züchtigen, dann wendet sich plötzlich das Blatt, die Feinde zerstieben wie ein Spuk der Nacht, der Messias erscheint und regiert über ein heiliges Volk, den „heiligen Rest“. Dann ist „der Heilige Israels“ der eine Gott der ganzen Welt. Die antidynastische Spitze, die die Messiashoffnung in Kap. 7 nach der Stilisierung der volkstümlichen Legende erhalten hat, indem sie König und Prophet als die zwei Typen des nüchternen, aber gottlosen Macht- und Realpolitikers einerseits und des sittlich-religiösen Sozialpolitikers andererseits einander gegenüberstellt, ist bis zu einem gewissen Grade berechtigt; auch für den Propheten verkörpert sich die von ihm bekämpfte Anschauung im Könige, und es finden sich bei Jesaja, wie bei den anderen Propheten vereinzelt sehr scharfe Worte gegen den regierenden Herrscher. Aber er selbst hat den Nachdruck nicht darauf gelegt, sondern auf seinen Gegensatz gegen die übliche nationalistische Auffassung, so daß man in seinem Sinne eher von einer antinationalen Spitze reden könnte, wobei man sich freilich auch der unzulänglichen Formulierung bewußt bleiben muß. Er war antinational nur für die oberflächliche Betrachtung seiner Zeitgenossen; dem rückblickenden Historiker gilt er als wahrhaft national.

Wer der Messias ist, erfahren wir aus den angeführten Stellen nicht. „Die junge Frau“ ist eine so unbestimmte Bezeichnung, daß man nur das eine mit Bestimmtheit sagen kann: Der Prophet läßt die Frage hier unbeantwortet, weil er selbst sie nicht beantworten kann oder will. Ebenso unbestimmt ist Jes. 9: „Ein Sohn ist uns geboren, ein Kind ist uns geschenkt“, wobei man dem Text Gewalt antut, wenn man an einen Sohn Jesajas oder des Königs oder Gottes denkt. Anderswo ist bestimmter von einem „Sohn Davids“ oder einem „Sproß Davids“ die Rede, ein merkwürdiger Ausdruck, der den erbberechtigten Nachfolger bezeichnen soll, auch wenn er nicht aus demselben Blute stammt. Wieder anderswo heißt er einfach „David“, und tatsächlich ist der Messias bisweilen als wiederkehrender David aufgefaßt worden, wie Jes. 11 und Micha 5 deutlich lehren: Wenn „die Wurzel Isais“ noch einmal ausschlagen soll, so kann ihre Frucht niemand anders sein als David; und wenn der Messias aus Beth Ephrath (oder aus Bethlehem) kommen soll, dem kleinsten der Gaue Judas, so kann es niemand anders sein als David selbst, auch wenn er hier „König der Urzeit“ genannt wird. Micha 5 ist besonders wertvoll für uns, weil dies Orakel sicher datiert werden kann: Ein Teil der Israeliten ist bereits in der Verbannung; Juda dagegen besteht noch und erwartet neue Angriffe durch die Assyrer. Diese Weissagung muß demnach aus dem Ende des 8. oder dem Anfang des 7. Jahrhunderts v. Chr. stammen. Damals also, so darf man behaupten, lebte man in beständiger Erwartung des wiederkehrenden David, eine Vor-

stellung, die gewiß nicht von Jesaja oder Micha geschaffen worden ist, so gewiß sie ihnen bekannt war, sondern die sie aus volkstümlichen Kreisen übernommen haben. Da David die Herzen seines Volkes schon bei Lebzeiten bezwungen hatte, und da er schon während seiner Regierung von Hofdichtern oder Hofpropheten als Messias gefeiert wurde, so ist die Entstehung dieser Idee in Israel gut begreiflich, und doch bleibt eine Schwierigkeit.

Micha nennt David den „Herrscher der Urzeit". Daß man dies nicht bloß als übertreibenden Überschwang des israelitischen Hofstils betrachten darf, sondern ganz wörtlich nehmen muß, lehrt das Gegenstück in Jesaja 11, wo ja auch an den wiederkehrenden David gedacht ist, und wo er zugleich als Herrscher des Paradieses geschildert wird. Denn der ewige Tierfriede und die Umwandlung der sündigen in die sündlose Menschennatur geht auf Paradiesvorstellungen zurück, wie von niemandem bestritten wird. Nun ist es ja an sich wohl möglich, daß das Wunschland der Zukunft mit den Farben des urzeitlichen Wunschlandes, des Paradieses, gemalt wird; Endzeit und Urzeit müssen sich entsprechen wie auch das kommende Unheil bisweilen nach Art des wiederkehrenden Chaos geschildert wird. Diese von Gunkel aufgestellte Formel: Urzeit = Endzeit, erklärt sich aus dem psychologischen Gesetz, die beiden Pole alles Geschehens in gleicher Weise mit den schönstfarbigen Wundern der Phantasie auszustatten und aus den Widerwärtigkeiten der Gegenwart in diese weitestentfernten Zeitabschnitte zu flüchten. Immerhin bleibt sehr merkwürdig, daß man den Idealkönig niemals in die Urzeit, wohl aber in die Endzeit projiziert hat. Das Königtum in Israel war viel zu jung, als daß man es im Paradies hätte voraussetzen können; im Paradies gab es nach israelitischem Glauben nur zwei Privatleute: Adam und Eva, aber keinen König und kein Volk. Wenn man sich nicht damit begnügen will, einfach eine Unstimmigkeit zwischen Urzeit und Endzeit festzustellen, dann könnte man vermuten, daß Israel das Motiv eines urzeitlichen Königtums (zusammen mit der ganzen Zukunftshoffnung) von anderswoher entlehnt habe, etwa aus einer der uralten Monarchien des Morgenlandes; diese primitive, mythologische oder märchenhafte Vorstellung wurde dann historisiert, und so ward aus dem wiederkehrenden Paradieskönig der wiederkehrende David als des ersten Königs in Israel. Der Entwicklungsprozeß der Eschatologie besteht ja vielfach nur darin, daß die mythologischen Anschauungen historisiert werden: so wird aus dem wiederkehrenden Antichrist: der wiederkehrende Nero oder Napoleon, aus dem wiederkehrenden Messias: David, Barbarossa, aus dem wiederkehrenden Chaos mit seinen Ungeheuern: die historischen Völkerwürger der Assyrer, Griechen, Römer. Soweit

kann man auf Grund der israelitischen Überlieferung selbst schließen: sie weist über sich hinaus auf orientalische Vorläufer.

Nun haben wir gesehen, daß die Ägypter nicht nur Re als den paradiesischen Herrscher der Urzeit kennen, sondern daß auch dieser urzeitliche König in der prophetischen Klage Ipuwers dem regierenden König als Spiegelbild vorgehalten wird; ebenso ist der Gedanke einer Wiederkehr des Chaos in Ägypten mehrfach zu belegen. Wir haben zwar noch keinen messianischen Text im strengen Sinne des Wortes aus Ägypten; es ist möglich, daß es einen solchen überhaupt nicht gegeben hat, weil die Eschatologie keine Bedeutung für die ägyptische Religion besitzt. Darin unterscheidet sie sich von der israelitischen, die sich wie keine andere nach der Zukunft gestreckt und in Hoffnung und Sehnsucht gelebt hat, weil Israels politische Ideale nie erfüllt wurden und nicht erfüllt werden konnten. Und dennoch scheint mir der Schluß unausweichlich, daß die Israeliten in diesem Punkte, vielleicht schon durch die Vermittlung der Kanaaniter, durch ägyptische Vorstellungen zur Entwicklung ihres eigenartigen Messiasglaubens angeregt worden sind, zumal da die prophetische Literatur Israels auch sonst mit der prophetischen Literatur Ägyptens literarische Übereinstimmung zeigt, die nur durch geschichtliche Abhängigkeit erklärt werden kann.

Aber auch wenn man einen solchen Entwicklungsreiz behauptet, bleibt Israels Originalität völlig gewahrt; denn die Geschichte, die der Messiasglaube in Israel erlebt hat, ist durchaus einzigartig. Es war nichts Besonderes, wenn David bei Lebzeiten als Messias gefeiert wurde; denn das war bei Amenemhet genau so. Auffällig war schon, daß man nach seinem Tode seine Wiederkehr erwartete, eine Hoffnung, die nur entstanden sein kann aus dem Widerspruch zwischen der nüchternen Wirklichkeit und den hohen politischen Ansprüchen, die man an die Welt zu stellen sich für berechtigt hielt. Die Messiashoffnung in diesem Sinne, mag nun David selbst gemeint sein oder ein Idealkönig überhaupt, der auf seinem Throne sitzen soll, ist zum ersten Male sicher bezeugt, als der aramäisch-nordisraelitische Krieg seine Schrecken nach Juda trug (735 v. Chr.), und ist seitdem durch die ganze spätere Königszeit zu verfolgen. Sie paßt auch nur dorthin, in eine Zeit, die einerseits noch politische Hoffnungen hegen konnte, die aber andererseits ihre Erfüllung bereits gefährdet sah und nur noch auf das wunderbare Eingreifen Gottes oder des Messias rechnete; sie paßt dagegen nicht in die nachexilische Zeit, die auf alle politischen Ansprüche verzichtete. Das geistliche Hohepriestertum, die jüdische „Kirche“ schuf priesterlich-kirchliche, keine politischen Ideale. Seinen Höhepunkt erreichte der Messiasglaube unter Jesaja und Micha, die ihn aufgriffen und sittlich-religiös im Sinne ihrer prophetischen Verkündigung vertieften. Bei Jeremia und Hesekiel läßt sich dann ein

langsames Abklingen der messianischen Hoffnungen beobachten. Solange freilich der judäische Staat und das Königtum in Jerusalem bestanden, erloschen sie nicht ganz. Hesekiel hat das Messiasideal noch einmal dem Zedekia entgegengestellt, dann hat auch er es für immer begraben. Sacharja 9, 9 f. ist das letzte, rein literarische Aufflackern einer glimmenden Glut; die hinreißende Glut des alten Glaubens ist hier nicht mehr zu spüren. Sie wurde aufs neue lebendig, als Deuterojesaja, der unbekannte Prophet des Exils, das Messiasideal im Sinne seines Märtyrergedankens umgestaltete und aus dem wiederkehrenden David den wiederkehrenden „Knecht Gottes“ machte.

3. Der hellenistische Erlöser.

Im hellenistischen Judentum ist der „Menschensohn“ in den Mittelpunkt des Zukunftsglaubens getreten, ein neues Wort nicht nur, sondern auch ein neuer Begriff; der Zusammenhang mit der älteren Vorstellungsreihe wird dadurch gewahrt, daß der Menschensohn von Anfang an auch als Messias gedacht ist. Beweis dafür ist Daniel 7, wo die vier „Tiere“ den vier „Königen“ der nebeneinander bestehenden Diadochenreiche entsprechen; der „Menschensohn“ dagegen oder, wie man richtiger sagen sollte, der „Mensch“ repräsentiert „die Heiligen des Höchsten, die das Reich in alle Ewigkeit behalten werden“. Da die vier Tiere, was man gewöhnlich nicht beachtet, ausdrücklich als die vier „Könige“ gedeutet werden, so muß auch der „Mensch“, diesen Königen der Heiden entsprechend, der „König der Juden“ gewesen sein, oder nach dem Sprachgebrauch des Verfassers, „der Heilige des Höchsten, der das Reich in alle Ewigkeit behält“, d. h. der Messias. So rätselhaft die Bezeichnung auf jüdischem Boden ist, kann doch kein Zweifel sein, daß der „Mensch“ von vornherein den „Messias“ bedeutet.

Für die Vorstellungen, die mit diesem Begriff verbunden sind, ist IV. Esra 13 die wichtigste Quelle. Die Vision schildert, wie der Mensch aus dem Meere emporsteigt, an den Wolken des Himmels entlang fliegt, auf einen hohen Berg steigt und alle ihm feindlichen Völker verbrennt, wie er dann vom Berge herabsteigt und eine andere friedliche Schar zu sich ruft, die einen traurig, die andern freudig, die einen gefesselt, die anderen „fesselnd“ (dies Wort ist fraglich). Der Sinn der Vision ist nicht leicht zu erkennen; glücklicherweise hat der Verfasser eine Deutung hinzugefügt, die uns seine Auffassung der ihm überlieferten Vision mitteilt. Für ihn ist der „Mensch“ der „Erlöser“, der „kommt, um die Schöpfung zu erlösen“; „es kommen Tage, wenn der Höchste die erlösen will, welche auf Erden sind“. Dieser Erlöser kämpft zunächst auf einem hohen Berge gegen die Völker, das sind die Feinde, die Jerusalem am Ende der Tage angreifen; der hohe Berg, auf dem sich der Mensch niederläßt, ist also

der Berg Zion. Dann ruft er ein friedliches Heer zu sich; das sind die neuneinhalb Stämme Israels, die einst durch die Assyrer in die Verbannung geführt worden sind. Nach diesen beiden Taten könnte man den Menschen auch Messias nennen; denn er ist der endzeitliche König der Juden, der Zion vor dem Ansturm der Völker am Ende der Tage rettet, der die Heiden vernichtet und die verbannten Israeliten wieder mit den Juden in der Heimat vereinigt. Wenn man von Einzelheiten absieht, dann entspricht das Bild ungefähr dem Messiasbilde der späteren Propheten, etwa eines Hesekiel.

Aber mit dieser Deutung des Verfassers ist die Vision selbst nicht erklärt; viele Einzelheiten bleiben unverständlich, wie der Schriftsteller wohl gefühlt hat; besonders rätselhaft ist ihm und uns, daß der Mensch aus dem Meere aufsteigt. Moderne Forscher haben daran erinnert, daß sich der Weg des Menschen mit dem der Sonne deckt: er steigt aus dem Meere auf, fliegt an den Wolken des Himmels entlang, auf einen hohen Berg, den Himmelsberg, und steigt wieder herab. Dazu kommt, daß auch das Wesen des Menschen zur Sonne paßt: denn er ist aus Feuer und verbrennt alles mit seinen Strahlen. So hat man vermutet, daß sich hinter ihm ursprünglich die Figur des Sonnengottes verstecke. Von hier aus würde sich auch der Kampf gegen die Völker erklären als die Historisierung eines ursprünglich mythischen Zuges: der Sonnengott hat auf seinem Wege nach dem Glauben fast aller alten Völker des vorderen Orients Kämpfe mit den bösen Dämonen zu bestehen, die ihm den Weg versperren. Daß Drachen, Dämonen, mythische Ungeheuer in der Geschichte der Religionen historisiert und auf menschliche Feinde gedeutet werden, läßt sich durch zahlreiche Beispiele belegen nicht nur aus dem Alten Testamente, sondern auch aus der ägyptischen Literatur. Der Verfasser selbst führt uns noch einen Schritt weiter, wenn man beachtet, was er über die verbannten Stämme aussagt: sie sind durch die Quellen des Euphrats, deren Wasser der Höchste zurückhielt, anderthalb Jahre weit in ein jenseitiges Land gewandert, wo sie bis zum Ende der Tage verharren. Von der geographischen Situation abgesehen, die sich mit Sicherheit erklären läßt, liegt ein durchsichtiges Sagenmotiv vor: die israelitischen Stämme sind aus dieser Erde ins Jenseits gegangen, sind verschollen, sind tot. Der „Mensch", der sie zu sich ruft, ruft sie aus dem Tode ins Leben zurück. Wenn man nun noch einmal die Vision betrachtet, dann wird sie sofort klar: Der Mensch steigt von der Höhe herab, vom Himmel in die Unterwelt, und versammelt die friedlichen Scharen der Toten um sich, die einen fröhlich, die anderen traurig, weil er die einen erlöst, die anderen nicht. Das ist das Ziel, das er sich gesteckt hat: er will „seine" Toten aus der Unterwelt erlösen, und um dies erreichen zu können, muß er zuvor die Dämonen besiegen, die ihm den Weg in die Hölle versperren und die die Toten in ihren

Banden gefesselt halten. Die Vision schildert demnach, mit einem Worte, die Todesfahrt des Menschen, die auch in der ursprünglich jüdischen Offenbarung Johannis Kap. 1 vorausgesagt wird: „Fürchte dich nicht, ich bin der erste und der letzte, der lebendige, ich war tot und siehe, ich bin lebendig in alle Ewigkeit und habe die Schlüssel des Todes und der Hölle.“ Wenn das der ursprüngliche Sinn des in der Vision überlieferten Stoffes war, dann hat der Verfasser ihn in der Deutung nur leise umgebogen: Für ihn fallen die Scharen der feindlichen Dämonen zusammen mit den heidnischen Völkern, die dem Judentum feindlich gegenüberstehen, und die Toten sind für ihn selbstverständlich die verschollenen Stämme Nordisraels. Er historisiert den mythologischen Stoff, indem er ihn auf Zion und Nordisrael bezieht und aus der mythologischen Sphäre des Jenseits in die Wirklichkeit des Diesseits verlegt.

So macht er aus dem Erlöser den Messias. IV. Esra 13 ist deswegen so hochinteressant, weil man hier beides noch unverbunden nebeneinander studieren kann: in der Vision den für das Judentum neuen, hellenistischen Begriff des Erlösers (Soter) und in der Deutung den fast noch ganz altisraelitischen Begriff des Messias. Während der Messias der irdische Idealkönig ist, der sein Volk aus der Gewalt der Feinde rettet, ihm die Herrschaft über die Welt verleiht oder wenigstens politisches Heil und nebenbei auch sittlich-religiöse Güter verschafft, ist der Erlöser ein göttliches Wesen, das vom Himmel in die Unterwelt hinabsteigt, um den Menschen aus der Gewalt des Todes zu befreien. Überall, wo der hellenistische Begriff der Erlösung vorliegt, handelt es sich um Erlösung vom Tode oder, was damit gleichbedeutend ist, vom Satan, von den Dämonen, vom Schicksal, vom Fleisch, positiv ausgedrückt: um die Erlösung zum ewigen Leben. Mit einem Wort: das Messiasideal ist diesseitig, das Erlöserideal jenseitig; das Messiasideal ist ursprünglich rein politisch, obwohl später sittlich-religiös vertieft, das Erlöserideal dagegen von Hause aus ganz religiös. Hier stoßen zwei verschiedene Welten aufeinander.

Was die Bezeichnung „Mensch“ bedeutet, hat Paulus am schärfsten erkannt und am klarsten ausgedrückt Philipper 2, 6 ff.: „Jesus Christus, der, obwohl er göttliche Gestalt hatte, sich selbst entäußerte und Knechtsgestalt annahm“; das Wort „Knecht“ ist gewählt im Gegensatz zu dem Titel, den er später erhält, zum „Herrn“, und auch im IV. Esra heißt der Messias nicht nur „Mensch“, sondern auch „Knecht“. Daß auch bei Paulus „Knechtsgestalt“ dasselbe bedeutet wie „Menschengestalt“ lehrt die Fortsetzung: „Er glich einem Menschen und trat in seiner ganzen Haltung wie ein Mensch auf; er erniedrigte sich selbst, gehorsam bis zum Tode, zum Tode am Kreuz.“ Der Kreuzestod ist spezifisch christlich, das andere ist allgemein hellenistisch: Um die Menschen zu erlösen, muß der Gott Mensch werden; für diesen

Erlösergott gibt es keine bessere Bezeichnung als „der Mensch", der Mensch schlechthin, der Typus, in dem sich das Schicksal der Gattung vollendet.

Dem Spürsinn Boussets und den unermüdlichen Forschungen Reitzensteins verdanken wir die Erkenntnis, die, trotz vereinzelter Ablehnung seitens namhafter Forscher, als sicher bezeichnet werden darf, daß die Vorstellung von dem „Menschen" als dem Erlösergott durch die iranisch-chaldäische Religion verbreitet und schon in vorchristlicher Zeit bekannt geworden ist. Reitzenstein hat seine Ergebnisse selbst dadurch gefährdet, daß er zu starke Rückschlüsse aus den späteren synkretistischen Religionen der Mandäer und Manichäer gemacht hat. Man wird ihm gern zugeben, daß diese Religionen gerade in ihrer Erlösungslehre sehr stark von iranischen Vorstellungen abhängig sind, aber damit ist über ihr Alter noch nichts Sicheres ausgesagt, und er hat sich ohne Zweifel zugunsten seiner Hypothese von dem vorchristlichen Ursprung dieses Erlösungsglaubens verleiten lassen, die mandäische Religion in ein zu hohes Alter zu rücken; sie kann nicht gut älter sein, als die anderen gnostisch-synkretistischen Religionen, d. h. als das zweite Jahrhundert n. Chr. Das älteste, sicher datierbare Zeugnis für den iranisch-chaldäischen Erlösergott „Mensch" hat Geffcken in der Apologie des Aristides 7, 1 gefunden. Dieser schrieb im 2. Jahrh. n. Chr.; doch kann man seine Vorlage vielleicht noch im ersten Jahrhundert ansetzen. Wichtiger ist zu betonen, daß in der von ihm beschriebenen iranisch-chaldäischen Mischreligion alle christlichen Einflüsse fehlen, und daß darum auch die Gestalt des göttlichen Menschen nicht aus dem Christentum stammen kann. In den bisherigen Verhandlungen haben die spätjüdischen Zeugnisse eines Daniel und IV. Esra eine zu geringe Rolle gespielt, weil man ihre Bedeutung noch nicht scharf genug erfaßt hatte. Sie machen sicher, daß der hellenistische Erlöserglaube schon der jüdischen Apokalyptik des zweiten Jahrhunderts v. Chr. bekannt gewesen ist, und daß er nicht im Judentum entstanden sein kann; alles weist vielmehr auch hier auf den Ursprung aus der iranisch-chaldäischen Religion hin.

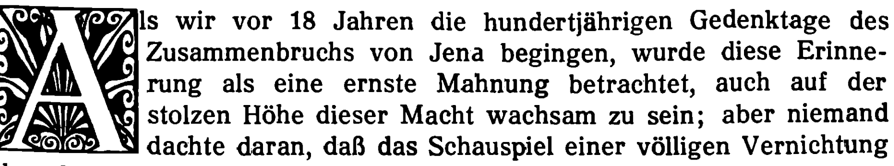
Der Erlösergott „Mensch" gehört in die große Gruppe der Erlösergestalten, die zum Teil abstrakte Namen tragen: „Mensch", „Seele", „Weisheit", „Logos", „Religion", „Gnade", zum Teil mythologische Namen wie Mithra, Ormazd, Barbelo, Manda de Haijje, zum Teil historische Namen wie Zoroaster, Henoch, Mani. Es ist an sich wahrscheinlich, daß die mythologischen Namen mit dem Erlösungsglauben eher verknüpft waren als die abstrakten und historischen; jedenfalls ist aber an der ältesten Stelle, wo wir ihn bisher nachweisen können, im Spätjudentum, trotz des abstrakten Namens „der Mensch" der mythologische Einschlag eines Sonnengott-Mythus unverkennbar. Der Ausgangspunkt dieser ganzen weltgeschichtlichen Bewegung ist noch in

Dunkel gehüllt; klar ist nur der religiöse Hintergrund und das allgemein-religiöse Empfinden, aus dem alle diese Erlösergestalten geboren sind und dem sie ihre weite Verbreitung verdanken. Für sie alle ist charakteristisch, daß sie als Gottwesen vom Himmel stammen, die göttliche Gestalt abgelegt haben und Mensch geworden sind wie wir, auf daß ihnen nichts Menschliches fremd sei; von ihnen allen gilt das Wort des Johannisevangeliums: „Der Logos ward Fleisch und wohnte unter uns“, eine Vorstellung, die von der „Weisheit“ schon bei Hiob und Jesus Sirach bezeugt ist. Nur die göttlichen „Gesandten“, die vom Himmel her kommen, können den Menschen in ihrer Schwachheit helfen. Wollen sie diese aus dem Tode erlösen, so müssen sie selbst den Tod erleiden und ihn zugleich überwinden; daher die Hadesfahrten und Totenpredigten aller dieser Erlöser. Göttern, die sich in Demut und Liebe zu uns Menschenkindern herniederneigen, die freiwillig auf ihr Gottsein verzichten, um uns gleichzuwerden, können wir glauben und vertrauen; von ihnen können wir uns emporreißen lassen aus Schwachheit, Sünde und Tod zum himmlischen Licht des ewigen Lebens.

Es ist ein weiter Weg, den wir zurückgelegt haben, durch drei Jahrtausende hindurch; aus der Fülle der Zeugnisse konnten nur die bedeutsamsten in Kürze gewürdigt werden: die Weissagung auf Ameni, der Typus eines erfüllten Orakels auf den Idealkönig der Ägypter; die Weissagung in I. Mose 49 auf den Herrscher in Juda, der Typus eines erfüllten Orakels auf den Idealkönig der Israeliten; die Weissagung Jesajas auf den Immanuel, der älteste Typus eines messianischen Orakels, das volkstümliche Erwartungen ins Gegenteil umbiegt, ihnen eine antidynastische, ja antinationale Spitze gibt und sie zugleich sittlich-religiös vertieft; die Weissagung des IV. Esra auf den Menschen, der älteste Typus des hellenistischen Erlöserglaubens im Spätjudentum. Die Beschränkung auf das Wesentliche hat den Vorzug, die geschichtlichen Verbindungslinien schärfer hervortreten zu lassen. Wie die altisraelitischen Messiasweissagungen mit den altägyptischen Prophezeiungen zusammenhängen in ihrer literarischen Art und in ihren eschatologischen Motiven, so ist die spätjüdische Menschensohnweissagung in dem hellenistischen, oder genauer, in dem iranisch-chaldäischen Erlöserglauben verankert. Es zeigt sich hier wie überall, daß Israel und das Judentum nur ein Teil des vorderen Orients sind und nur in Verbindung mit ihm oder im Gegensatz gegen ihn verstanden werden können; denn die von auswärts übernommenen oder angeregten Gedanken haben hier eine originale Weiterentwicklung erlebt: die volkstümliche Messiasidee in der großangelegten Weltanschauung der israelitischen Schriftprophetie, und die hellenistische Erlöseridee in dem Glauben eines Jesus und Paulus, der dann den Rahmen der jüdischen Religion gesprengt hat.

Preußens öffentliche Meinung vor dem Zusammenbruch von 1806[1])

Von Prof. Dr. Otto Tschirch.



Als wir vor 18 Jahren die hundertjährigen Gedenktage des Zusammenbruchs von Jena begingen, wurde diese Erinnerung als eine ernste Mahnung betrachtet, auch auf der stolzen Höhe dieser Macht wachsam zu sein; aber niemand dachte daran, daß das Schauspiel einer völligen Vernichtung der deutschen Macht eintreten könnte. Jetzt ist das Furchtbare geschehen, und unter dem Eindruck dieser Erfahrung treten neue Gesichtspunkte bei der Betrachtung dieser vergangenen Dinge hervor. Ein Vergleich der dunklen Gegenwart und des damaligen Sturzes ist freilich nicht ohne weiteres möglich. Unser heutiger Zusammenbruch, nach einem heldenhaften Ringen gegen alle großen Weltmächte, ist unendlich verhängnisvoller und hoffnungsloser als der damalige. Aber wenn wir die Frage stellen, welchen Anteil hatte damals die öffentliche Meinung des preußischen Volkes an der Entwicklung der politischen Geschicke, und welchen hat sie jüngst gehabt, so verengert sich der Bereich des Vergleichs bereits. Freilich bleiben auch hier ungeheure Unterschiede. Eine Zeit, in der die öffentliche Äußerung der politischen Meinung durch die Zensur so gut wie unmöglich gemacht ist, und eine solche Äußerung höchstens in namenloser Heimlichkeit geschehen kann, steht unendlich weit ab von der Gegenwart mit ihrer ungehinderten Preßfreiheit, und ganz abgesehen von der Schwierigkeit, die Volksmeinung jener Vergangenheit unter diesen Umständen festzustellen, so mußte eine solche Unterdrückung der freien politischen Meinungsäußerung unzweifelhaft eine große und weitverbreitete Unreife der politischen Ansichten zur Folge haben. Dessen ungeachtet, wird eine Darstellung der öffentlichen Meinung des preußischen Volkes vor dem Zusammenbruch von 1806 auch heute noch lehrreich sein, und vielleicht zeigt sich in den Meinungen jener Zeit und der Gegenwart oft eine auffallende Übereinstimmung. Es ist nun aber keineswegs meine Absicht, die Geschichte jener Tage zu politischen Parteizwecken zuzustutzen. Lassen wir die Tatsachen ihre nüchterne und unbestechliche Sprache reden; irgendeine politische Lehre wird sich daraus zum Schlusse ergeben.

Wir wollen die Frage beantworten, wie die Volksstimmung in Preußen sich zu den furchtbaren Gefahren verhält, in denen der Staat 1805 und 1806 schwebte, und inwiefern sie zu dem dann erfolgenden

---

[1]) Der Aufsatz ist ein in der Historischen Gesellschaft zu Berlin im Oktober 1921 gehaltener Vortrag und bildet einen Teil der noch ungedruckten, von der Rubenowstiftung der Greifswalder Universität gekrönten Preisarbeit: Geschichte der öffentlichen Meinung in Preußen vom Baseler Frieden bis zum Zusammenbruch der Monarchie 1806.

Zusammenbruch beigetragen hat. Ich beschränke mich dabei auf die äußere Politik, da die Presseäußerungen über die innere Politik vor 1806 zu dürftig und unergiebig sind. Auf Einzeluntersuchungen über die Herkunft der besprochenen Flugschriften und psychologischen Analyse ihrer Verfasser näher einzugehen, verbietet mir die Kürze der Zeit, obwohl natürlich diese kritischen Untersuchungen die Grundlage meiner Darstellung sind und besonderes methodisches Interesse bieten. Ehe ich aber meine Schilderung beginne, erfordert es zunächst ein paar Worte über die Vorfrage, ob wir überhaupt imstande sind, die Volksstimmung jener Zeit zu erkennen. Es ist kein Zweifel, daß dies durch die damaligen preußischen Zensurverhältnisse auf das äußerste erschwert wird. Unter Friedrich dem Großen war auf religiösem und philosophischem Gebiete die Zensur sehr liberal und unterschied sich sehr vorteilhaft von dem Wiener System der massenhaften pfäffischen Bücherverbote. Aber in politischer Hinsicht, bei Äußerungen über äußere oder innere Staatsangelegenheiten, waren die Grenzen, innerhalb deren freimütige Kritik gestattet war, recht enge, immerhin wurde in den letzten Jahren des großen Königs der unangenehme Zwang der Zensur auf höhere Anordnung möglichst gemildert. Unter Friedrich Wilhelm II. verschlimmerten sich die Verhältnisse bald so, daß nicht nur das religiöse Freidenkertum zum Schweigen gebracht wurde, sondern nach dem Ausbruch der französischen Revolution auch die Versuche, in bezug auf die politischen Neuerungen eine freie Sprache zu führen, fast ausnahmslos erstickt wurden. Unter dem neuen König schien dann eine Wendung zum Besseren einzutreten, aber der Jubelruf des Berliner Buchhändlers Sander: „Unsere Denk- und Preßfreiheit ist so gut wie gänzlich wieder hergestellt“, erwies sich bald als verfrüht, denn des Herrschers gute Absichten, die Preßgesetzgebung in freisinniger Richtung zu reformieren, wurden durch einige seiner Minister vereitelt.

Jedenfalls waren für die Behandlung der Zeitungen Zensurgrundsätze in Kraft, die diesen Organen die Möglichkeit vollständig abschnitten, die öffentliche Meinung widerzuspiegeln. So war den Berliner Zeitungen ausdrücklich anbefohlen, über Frankreich mit Weglassung aller Raisonnements nur bloße Tatsachen zu berichten. Der Leitartikel erscheint ja in unseren Zeitungen erst im Jahre 1843. Auch die wöchentlich oder monatlich erscheinenden Zeitschriften waren in der Besprechung der Politik, zumal der äußeren, so beengt, daß sie sämtlich auf die Dauer verzichten mußten, sich frei darüber auszusprechen, und daß wir offenere Äußerungen preußischer Untertanen nur in außerhalb Preußens erscheinenden Zeitschriften finden, auch dort meist anonym. Milder waltete die Zensur gegenüber den Büchern, denen eine freiere Bewegung zugestanden wurde; ja, die Nachsicht ging in der letzten Zeit vor dem Zusammenbruch sogar so weit, daß Julius

von Voß 1805 einmal erklärt, die Gleichgültigkeit der preußischen Regierung gegenüber dreisten Schmähschriften übertreffe selbst die Josephs II. und Friedrichs des Großen; nur Angriffe auf auswärtige Herrscher verfolge man. Es ergibt sich aus diesen Ausführungen, daß für die Erkenntnis der öffentlichen Meinung vor allem die Buchliteratur und die auswärtigen Zeitschriften in Betracht kommen. Natürlich habe ich aber auch alle vertraulichen Briefe aus jener Zeit hervorgezogen, um zu schildern, wie das preußische und besonders das Berliner Volk in den Tagen von Austerlitz und Jena politisch dachte und empfand.

Wir beginnen unsere Aufgabe im Sommer 1805, wo finstere Gewitterwolken über Europa hingen, und wo der Weltkampf zwischen England und Frankreich, der seit 1803 neu ausgebrochen ist, einer folgenschweren Entscheidung entgegenreift. In dem Augenblick, wo es noch zweifelhaft war, ob der neue französische Kaiser den lange vorbereiteten Plan einer Landung in England ausführen würde, oder ob der Zweikampf zwischen Napoleon und Pitt sich zu einem furchtbaren Weltkriege erweitern und den ganzen Erdteil in Flammen setzen werde, erschien auch die ängstlich gehütete Neutralität Preußens bedroht.

Friedrich Wilhelm III. hatte ja bisher die Erhaltung des Friedens für sein Land als seinen höchsten Leitstern angesehen. Humane Rechtslehrer, wie Suarez, hatten ihm das Evangelium verkündet, daß der Friede das höchste Gut des politischen Lebens sei. Die überschwänglichen Huldigungen, mit denen das preußische Volk ihn dann bei seinem Regierungsantritt als den wiedererstandenen großen Friedrich begrüßt hatte, der ein goldenes Zeitalter ruhiger Kulturblüte und humaner Aufklärung heraufführen werde, hatten in ihm den Vorsatz vertieft, das Schwert nur zur Notwehr zu ziehen, und Mißtrauen in die volle Schlagfertigkeit seines Heeres, sowie Mangel an freudiger Entschlossenheit hatten ihn in kritischen Augenblicken immer wieder bestimmt, dem Kriege auszuweichen. Nachdem das linke Rheinufer endgültig verloren gegangen war, hatte man 1803 den verhängnisvollen Fehler begangen, die Besetzung des mit England durch Personalunion verbundenen Hannovers durch die Franzosen zuzulassen, die nun mit ihrer Heeresmacht im Herzen des preußischen Staates standen und seine Hauptstadt bedrohen konnten. Seitdem war die preußische Politik von der steten Sorge bestimmt, wie es gelingen könne, den Feind wieder aus Hannover zu entfernen. Aber um diesen Preis der Verbündete Napoleons in seinem Kampfe gegen England, Rußland und Österreich zu werden, dazu konnte sich der preußische König doch nicht entschließen. Was die Lockrufe des Korsen nicht erreicht hatten, hätte fast die Drohung des Zaren Alexander bewirkt, der die untätigen Preußen mit Gewalt in den Krieg ziehen wollte, und herrisch die Genehmigung des Durchmarsches seines Heeres durch Schlesien forderte. Darauf antwortete

Preußen mit der Mobilmachung, so daß plötzlich ein Kampf gegen Rußland bevorzustehen schien.

In welcher Stimmung begleitete nun die gebildete Bevölkerung Preußens diese folgenschweren Ereignisse? Ein nicht geringer Teil gewiß in dumpfer Gleichgültigkeit. Denn das politische Interesse war nur bei wenigen entwickelt. Diejenigen aber, die überhaupt politisch dachten, waren eher französisch gesinnt, als auf der Seite der Koalition. Um dies zu verstehen, ist es nötig, die Eigenart des preußischen Patriotismus zu beleuchten. Kein Zweifel, daß die Gestalt Friedrichs des Großen in einem Teile der Bevölkerung ein gewisses Gemeingefühl geschaffen hatte. Wenn die echten Jünger der Aufklärung die Vaterlandsliebe mit Lessing für eine heroische Schwachheit hielten, so empfanden doch die meisten Preußen dankbar, daß sie gerade als Söhne eines humanen und aufgeklärten Zeitalters sich ihrer Zugehörigkeit zum Staate Friedrichs des Großen freuen durften.

Den größten und aufgeklärtesten Mann des Jahrhunderts ihren Herrscher zu nennen, weckte ihren Stolz. Dazu gesellte sich das Bewußtsein, daß der preußische Staat der Hort der Denk- und Gewissensfreiheit sei, daß strenge, gerechte, aber doch menschliche Rechtspflege, warme Fürsorge für das niedere Volk die Kennzeichen der preußischen Verwaltung ausmachten, und man war glücklich, auf dem Gebiete politischer Einrichtungen und geistiger Regsamkeit dem übrigen Deutschland voranzuschreiten. Die französische Revolution bejubelte man als das Kind eines verwandten Geistes, meinte aber, daß der humane und aufgeklärte Charakter der preußischen Verwaltung eine ähnliche Umwälzung unnötig mache. Um so schmerzlicher hatte man dann unter Friedrich Wilhelms II. Zepter das Dunkelmännerregiment als einen Abfall vom friderizianischen Geiste empfunden und das Einlenken in die alten Bahnen unter dem jungen Nachfolger mit Genugtuung begrüßt. Die Ereignisse in Frankreich verfolgte man auch weiterhin mit dem lebhaftesten Interesse und bewunderte den großen Sohn der Revolution, Bonaparte, der an seinen Wagen den Sieg kettete. Als er dann aber sein Bündnis mit dem katholischen Klerus schloß, als er die Preßfreiheit knebelte, als er den Herzog von Enghien auf dem Gebiete des Deutschen Reiches ergreifen und erschießen ließ, kam ein Riß zwischen die Franzosenfreunde in Preußen wie anderwärts. Manche empfanden, wie der deutsche, in Rußland lebende Dichter Maximilian Klinger, daß alles Gute, Edle und Schöne, was sie vom korsischen Helden gesagt hätten, Satire geworden sei. Aber in der Mehrzahl war die überlieferte Parteistellung, die der Einfluß der französischen Journale auf die deutschen Blätter bestimmte, mächtiger. Ihnen galt die Handelstyrannei Englands als die große Gefahr des Erdteils, Pitt, der Vorkämpfer Albions, als der teuflische Verderber, der mit seinem Golde die europäische Zwietracht schürte. Und darum war auch Napoleon,

die Zuchtrute der Briten, trotz aller Gewalttaten, als Bundesgenosse zu begrüßen. Ganz erklärlich wird dieser Standpunkt der freidenkenden Preußen erst, wenn man auch noch den seit dem großen Friedrich überlieferten Gegensatz gegen Österreich und das deutsche Kaisertum in Betracht zieht. In Preußen war damals die deutsche Gesinnung gleich null. Man dachte über das Verhältnis zu Kaiser und Reich, wie der Breslauer Schulmann Schummel, der in einer Berliner Zeitschrift erklärte, die Preußen hätten keinen Kaiser, er täte ihnen nichts zugute und nichts zuleide, und wenn man über die Abschaffung der Kaiserwürde stritte, so könnten sich die Preußen dabei neutral verhalten. Noch mehr! Man fühlte sich von der pfäffisch beeinflußten Habsburger Herrschaft in Wien, die eine chinesische Mauer gegen das deutsche Geistesleben aufrichtete, innerlich abgestoßen, und war von tiefem Mißtrauen erfüllt gegen alles, was von dieser Macht kam. Die verhängnisvolle Folge dieses Gegensatzes aber war eine weit verbreitete Kurzsichtigkeit gegen die deutschnationalen Interessen, von der sich nur wenige tiefer Schauende in Preußen freihielten.

Der einflußreichste Schriftsteller unter den Berliner Franzosenfreunden war Friedrich Buchholz, ein phantastischer Philosoph, der durch die Sicherheit seines Auftretens, seine kühle, überlegene Ruhe, sein unbegrenztes Selbstgefühl den Erfolg seiner politischen Lehrsätze steigerte, und eine große Anzahl unselbständiger, bestimmbarer und nachempfindender Geister zu begeisterten Anhängern gewann. Seine Geschichtsphilosophie hat er vor allem in seinem Hauptwerk: „Der neue Leviathan“ ausgeführt, das er im Sommer 1805, kurz vor dem Ausbruche des großen Koalitionskrieges, herausgab. Wie er den Namen dieses Buches von dem Leviathan des großen englischen Staatsphilosophen Hobbes entlehnte, so ist auch der Grundgedanke der Lehre dieses menschenverachtenden, kühlen Realisten und des geistesverwandten Macchiavelli entnommen. Das Wirrsal ungebändigter Leidenschaften, wie sie die Revolution gezeigt hatte, fordert die gleichmäßige Unterwerfung aller unter eine absolute Gewalt. Der Wille des unbeschränkten Despoten, unwiderstehlich und alles verschlingend, wie das biblische Ungeheuer Leviathan, sichert nach Buchholz allein die Güter einer humanen Kultur, und darum sind alle Beschränkungen der monarchischen Gewalt gefährlich und verwerflich. Von diesem Gesichtspunkte aus ist Bonaparte das Muster eines Regenten, die von ihm getroffenen Einrichtungen nachzuahmende Ideale, insofern sie aus kühler, kluger Berechnung der Menschennatur hervorgegangen sind. Dem englischen Volke dagegen ist gerade umgekehrt durch die Einschränkung der Monarchie, durch die Trennung der Gewalten unruhige Unzufriedenheit und die Sucht nach Vergrößerung eingeimpft worden, die es in Schulden gestürzt hat, und um den Kredit aufrechtzuerhalten, muß es durch immer neue Kriege neuen Gewinn und Beute erstreben,

und eben dieser unversöhnliche Gegensatz zwischen der Machtsteigerung Frankreichs und der Welthandelspolitik der Briten führt fortdauernd Kämpfe herbei. Diesem unheilvollen Kriegszustande ein Ende zu machen, ist nur die Weisheit des französischen Kaisers imstande, der erklärt hat, er wolle sein Jahrhundert durch die Herrschaft philanthropischer und großmütiger Ideen bezeichnen, und von seiner machtvollen Autorität erwartet Buchholz das Anbrechen des ewigen Friedens.

Manches in den Gedanken des Berliner Philosophen ist treffend und tief gedacht. Vor allem hat die neuere Geschichtsschreibung uns durch tiefere Erkenntnis bestätigt, daß Napoleon in der Tat durch den unversöhnlichen Gegensatz zum seemächtigen Albion zu immer weiterem Vordringen auf dem Festlande unwiderstehlich notwendig getrieben wurde. Aber für Buchholz gibt es kein selbständiges Interesse der deutschen Nation, und mit kalter, philosophischer Ruhe betrachtet er das Schicksal des eigenen Volkes. Den dämonischen Giganten des Zeitalters sieht er für einen menschenfreundlichen Friedensfürsten an. Mit der unheimlichen Sicherheit eines Nachtwandlers durchschreitet er das Reich der Träume, war aber gerade darum so recht geeignet, Apostel eines neuen politischen Glaubens zu werden. Freilich das Ohr des Königs und seiner Berater gewann die seltsame Lehre nicht. Dem alten Köckeritz, dem Generaladjutanten des Monarchen, dem der Verfasser sie einreichte, war das Evangelium zu hoch. Aber im Kreise der Berliner Gelehrten, Beamten und Offiziere gewann das Buch leidenschaftliche Anhänger vor und nach dem unglücklichen Kriege von 1806, der die Buchholzischen Lehren und Prophezeiungen glänzend zu bestätigen schien. Wir nennen Hans von Held, jenen stürmischen, preußischen Oppositionsmann, der aus einem warmen Verehrer Bonapartes erst ein wilder Hasser des Tyrannen wurde, und dann wieder völlig unter den Einfluß des neuen Leviathan geriet. Ein eifriger Jünger seiner Lehre war auch der einflußreiche Generalstäbler Oberst v. Massenbach, der, ein unklarer Phantast, im Sinne der Überlieferungen des von ihm hochverehrten Friedrichs des Großen das französische Bündnis empfahl, in Napoleons Antlitz nur Güte und Menschenfreundlichkeit las und im Herbst 1805 zum Kriege gegen Rußland und Österreich, die barbarischen und freiheitsfeindlichen Reiche des Ostens, aufrief, der die Eroberung Böhmens im Bunde mit Napoleon ermöglichen und so die Größe Preußens begründen sollte.

Auch der reichbegabte Militärschriftsteller Dietrich Heinrich von Bülow, der Bruder des Helden von Dennewitz, gehört in diese Reihe. Ein eifriger Franzosenfreund war auch der Oldenburger Geschichtsschreiber Karl Ludwig Woltmann, ein eleganter, weltmännisch geschmeidiger Literat, der in seiner Berliner Zeitschrift „Geschichte und Politik“ die weltgeschichtlichen Gegensätze der britischen Welthandelsmacht und der französischen Kontinentalherrschaft ohne Mühe ausglich, dem

deutschen Volke aber, das der Genius der Menschheit als Nation aufgeopfert habe, nur die weltbürgerliche Kulturaufgabe übrig ließ, die Entdeckungen anderer Völker zu verarbeiten und ihnen den Stempel der Vollkommenheit und der Allgemeingültigkeit aufzuprägen. Diese Pflicht könnten sie auch innerhalb der fränkischen Universalmonarchie ausüben. Im Gegensatz zu diesem völligen Verzicht auf deutsche Machtgeltung nährte der Chorführer der Franzosenfreunde, Buchholz, freilich die Täuschung, als ob Preußen in der Weltpolitik noch jetzt eine ausschlaggebende Rolle spielte. Er pries in den „Europäischen Annalen", der Cottaischen, napoleonisch gesinnten Zeitschrift, Mai 1805, das preußische Kabinett, daß es mit Frankreich gemeinsam Rußlands Kriegslust gezähmt und den Kontinentalfrieden erhalten habe. Diese Illusion teilten freilich auch andere preußische Publizisten, die von der französischen Gefahr ernster dachten, wie der Professor Voß in Halle, der in seiner Zeitschrift „Die Zeiten" noch 1804 verblendet meinte, auch seit dem Eindringen der Franzosen in Hannover genieße das nördliche Deutschland unter den Flügeln des ruhenden preußischen Adlers die größte Sicherheit und Ruhe, ja, sogar noch unmittelbar vor dem Einbruche Napoleons in Süddeutschland erwartete er, Preußen werde den deutschen Süden vor Österreichs und Frankreichs Drohungen schützen, eine Hoffnung, die auch in den süddeutschen Staaten vielfach geteilt wurde.

Neben der großen Zahl überzeugter Franzosenfreunde und Optimisten fehlten aber doch nicht die Vaterlandsfreunde, die die furchtbare Gefahr näher kommen sahen und die Mittel zu ihrer Abwendung ernst erwogen, vor allem im preußischen Heere. Sie scharten sich um den Prinzen Louis Ferdinand, der eifrig bemüht war, die maßgebenden Persönlichkeiten des Wiener Hofes für den Gedanken zu gewinnen, durch einen germanischen Bund zwischen Preußen und Österreich die Selbständigkeit Deutschlands zu retten und dem verhängnisvollen Einflusse der Fremden, Frankreichs, Englands und Rußlands, auf die deutschen Geschicke ein Ziel zu setzen. Sein Bundesgenosse war darin der größte Publizist der Zeit, Friedrich von Gentz, der, in Preußen aufgewachsen, nun in österreichischen Diensten, von England besoldet, eigentlich doch als eine selbständige Macht aus innerer Überzeugung für die Freiheit Europas mit der Feder kämpfte. Ihr Streben, die Berliner und Wiener Politik zu wenden, war umsonst, obwohl Männer wie Stein, Rüchel, Blücher, Scharnhorst ihre Ansichten teilten. Wichtig erschien es darum, einen beredten Wortführer dieser Richtung für Berlin zu gewinnen. Große Hoffnungen setzte man in dieser Hinsicht auf den berühmten Schweizer Geschichtsschreiber Johannes v. Müller, der 1804 unter glänzenden Bedingungen für die preußische Akademie gewonnen worden war und nach manchem Gesinnungswechsel jetzt mit ganzer Seele Preuße geworden zu sein schien. Aber der schwache,

eitle, eigennützige und unzuverlässige Mann, der von seinen Zeitgenossen auch als Geschichtsschreiber sehr überschätzt worden ist, hat die in ihn gesetzten Erwartungen schmählich betrogen. Zwar hat der überschwängliche Schönredner es an großen Worten im vertrauten Briefwechsel und in anonymen Artikeln gelehrter Zeitschriften nicht fehlen lassen. Aber vor eigentlichen politischen Kampfschriften schreckte er zurück und machte sich im stillen mit dem Gedanken vertraut, im Notfalle sich dem Weltbeherrscher feierlich zu unterwerfen, was er dann auch nach Preußens Fall getan hat, keineswegs durch den Genius Bonapartes plötzlich überrumpelt, sondern kühl seinen materiellen Vorteil zu Rate ziehend.

Unter den politischen Schriften jener Tage, die schon vor der großen Krisis von 1805 Mut und Einsicht in das, was nottat, bekunden, ist vor allem eine Schrift über Preußens Lage zu nennen, die der Kriegsrat Fr. von Coelln herausgab, ein Mann, der durch seine späteren, nach 1806 geschriebenen Schmähschriften, die Vertrauten Briefe und die Neuen Feuerbrände, einen üblen Ruf bekommen hat, der aber ursprünglich den Namen eines wackeren und einsichtigen Vaterlandsfreundes verdient. Er schildert in seinen Reflexionen über den preußischen Staat die unheilvolle Veränderung der Lage Preußens, die durch das ungeheure Wachstum der revolutionären französischen Macht und durch die Vernichtung Polens, die Einverleibung der Preußen abgeneigten slawischen Untertanen eingetreten ist. Friedrich Wilhelm III. hat bisher immer lavieren müssen, um den Frieden um jeden Preis zu erhalten. Jetzt aber ist die Lage des Staats durch die Festsetzung der Franzosen in Hannover noch verschlimmert, und eine Rettung ist nur möglich, wenn der Hohenzollernstaat alle norddeutschen Länder, Sachsen, Hannover, Hessen, Mecklenburg, Braunschweig in einem großen Bunde mit sich vereinigt und zum Schutze des Bundesgebiets von den Mitgliedern eine starke Landmiliz gebildet wird. Im sicher herannahenden Kampfe muß man Rußlands Partei gegen Frankreich ergreifen, dessen Übermacht sonst unwiderstehlich wird. So warf ein preußischer Beamter (übrigens anonym) zuerst die Gedanken eines norddeutschen Bundes, der schon früher von manchen Staatsmännern gehegt worden war, in die Öffentlichkeit. Die preußischen Staatsmänner haben ihn dann kurz vor dem Zusammenbruch im Sommer 1806 überstürzt und erfolglos zu verwirklichen getrachtet. Diese Stimme und andere, wie die des bedeutenden Kriegsschriftstellers Berenhorst, eines alten friderizianischen Veteranen, verhallen in dem lauten Chor der Berliner Franzosenfreunde, die in den Tageszeitungen fast nur die prahlerischen Berichte des Pariser Moniteurs wiederholen. —

Nun aber führt Napoleon durch den unerwarteten Gewaltstreich, den Durchzug seiner Truppen durch das neutrale preußische Gebiet von Ansbach, einen plötzlichen Umschlag in der preußischen Politik

und der öffentlichen Meinung der Hauptstadt herbei. Den Russen, gegen die man wegen ihrer drohenden Haltung schon mobil gemacht hatte, wurden die Grenzen geöffnet, der Zar Alexander kam nach Berlin und gewann das preußische Kabinett für den Vertrag von Potsdam, in dem Preußen eine bewaffnete Vermittlung zur Abwehr der geschehenen französischen Übergriffe übernahm, und im Falle der Ablehnung auf die Seite der Verbündeten treten wollte. Um den noch immer zögernden König fortzureißen, veranstaltete der Zar kurz vor seiner Abreise den bekannten nächtlichen Abschiedsauftritt am Grabe Friedrichs des Großen, der tatsächlich nichts anderes als ein gemeinsamer Besuch des historischen Grabgewölbes war, aber dem Wunsche des Zaren gemäß bald journalistisch und bildlich, als ein feierlicher Treuschwur gemeinsamen Kampfes, dargestellt wurde. Die gewünschte Wirkung auf Heer und Bevölkerung blieb nicht aus, und in den Tagen des Auszuges der Truppen und der Anwesenheit Alexanders beherrschte stürmische Kriegsbegeisterung die Hauptstadt.

In diesen Tagen wurde in Berlin ein merkwürdiges Buch gedruckt, das in antikem Gewande einen flammenden Aufruf an den König zum Kampfe enthielt. Es ist angeblich ein im Athoskloster neu aufgefundenes Bruchstück aus dem Polybius und behandelt einen Ministerrat am Hofe des Königs Antiochus von Syrien. Der große Verbannte Hannibal mahnt den König, sich mit den Herrschern von Mazedonien und Parthien gegen die welterobernden Römer zu verbünden. Allgemeine Knechtschaft des Erdteils kann nur abgewendet werden, wenn der syrische König, alte Feindschaft vergessend, mit den anderen Herrschern des Orients gegen die Feinde des Menschengeschlechts gemeinsame Sache macht. Zwar sucht der gewissenlose Kabinettssekretär Polykrates, den Herrscher zu bereden, das Vorüberziehen des Sturmes untätig abzuwarten, aber der alte Minister Kallisthenes ruft den erlauchten Schatten des großen Nikanor, des Gründers von Syriens Macht, an, er möge seinen unsterblichen Geist dem Könige einflößen, daß er mißtrauisch gegen treulose Ratgeber werde, und kühne Entschlüsse fasse. Der Verfasser dieser Flugschrift, die ungeheures Aufsehen macht und in mehreren Auflagen französisch und deutsch verbreitet wurde, war kein Preuße, sondern ein französischer Emigrant, der damals als russischer Legationsrat in Dresden lebte, Graf d'Antraigues. Ein zweideutiger Ränkespinner, der von wildestem Hasse gegen das revolutionäre Frankreich und seine Machthaber getrieben wurde, verfolgte er mit dieser Schrift, die er im Interesse seines Brotherrn, des Zaren, schrieb, den Zweck, den großen Weltkampf gegen Frankreich durch die Beteiligung Preußens erfolgreich zu machen. Merkwürdig aber ist es, daß nach glaubhaften Zeugnissen diese höchst leidenschaftliche Flugschrift unter Begünstigung des Ministers Hardenberg und der Königin Luise zuerst in der Kgl. Oberhofbuchdruckerei von Decker gedruckt worden ist.

Die Hoffnung, durch sie auf den König zu wirken, schlug freilich fehl, denn wir hören, daß er sie las, aber lebhaft mißbilligte. Für die preußischen Verhältnisse aber ist es doch bezeichnend, daß diese wichtigste Flugschrift der großen Krisis von 1805 von einem Ausländer, einem heimatlosen Intriganten, verfaßt worden ist, der für die große Sache des deutschen Vaterlandes nichts empfand. Im ganzen blieb es aber wahr, daß das von seinen großen Überlieferungen erfüllte und über die Schmach der Gegenwart entrüstete Heer einige Augenblicke lang das Volk der Hauptstadt mit sich riß, daß aber keineswegs eine ernstliche und dauernde Umstimmung der Bevölkerung erfolgte. Am meisten fand sich, nach der Angabe von Zeitgenossen, opferfreudige Anhänglichkeit an König und Vaterland in den unteren Volksklassen, während die höheren Stände, weltbürgerlich verbildet, gleichgültig der Krisis zusahen. Besonders kühl verhielten sich nach Merkels Angabe die französische Kolonie und die Juden. In jedem Falle aber folgte auf vorübergehende Begeisterung eine rasche Ernüchterung. Ein vaterländisch gesinnter Offizier, Hauptmann von Luck, schreibt im Dezember 1805 klagend an einen Freund, es würde ihm schwer, fünf Gerechte in Berlin aufzuzählen, das heißt solche, die die rechte politische Ansicht und das rechte Gemüt hätten.

Ein Blick in die Tageszeitungen lehrt, daß solche Äußerungen nicht allzu übertrieben waren. Die Vossische und die Spenersche Zeitung, die damals beide von erklärten Franzosenfreunden geleitet wurden, lassen kaum ahnen, daß man in einer politisch bewegten Zeit lebte. Andere in der Aufregung der Oktobertage entstehende Kriegszeitungen gebärden sich bald erstaunlich unkriegerisch. So kommen die vorübergehend erscheinenden „Vertrauten Briefe und Nachrichten über den Geist und die merkwürdigen Ereignisse der Zeit“ nach kurzer kriegerischer Empörung und Begeisterung zu dem Schluß, die schnellen, glücklichen Erfolge der französischen Truppen — er meint die Schmach von Ulm — böten den Vorteil, daß man auf einen baldigen Frieden hoffen dürfe.

Noch widerwärtiger erscheint der Telegraph, den Karl Julius Lange, einst Daveson genannt, damals herausgab. Das Blatt ist nicht zu verwechseln mit der gleichnamigen Zeitung, die derselbe Literat ein Jahr später bei dem Ausbruch des Krieges von 1806 begann und die wegen ihrer niedrigen Schmähungen gegen die Königin Luise und überhaupt wegen ihrer landesverräterischen Gesinnung von der Geschichte gebrandmarkt worden ist. Lange-Daveson, ein Braunschweiger Jude, den Lessing in seinen letzten Tagen seiner Freundschaft gewürdigt hat, war nach einem abenteuerlichen Leben in der Fremde in Berlin aufgetaucht und hatte durch zudringliche Briefe von dem gutmütigen Hardenberg, dessen Preßsöldling er in Franken gewesen war, eine Pension erbettelt. Jetzt suchte er von der kriegerischen Aufregung

geschäftlichen Nutzen zu ziehen, schrieb aber höchst zweideutig und flach witzelnd über die Zeitereignisse, und erklärte nach der Kapitulation von Ulm, jeder Deutsche, der Gefühl für Ehre hätte, müsse nun die durch eigene Schuld zu Falle gekommenen Österreicher im Stiche lassen und die Selbsterhaltung auf die Fahne schreiben. Dieser Appell an die Feigheit brach allerdings der erst seit acht Tagen bestehenden Zeitung den Hals, da sie infolge der Beschwerde des österreichischen Gesandten verboten wurde. Aber nach kurzer Zeit erschien der literarische Geschäftsmann mit einer neuen Zeitschrift: Der deutsche Herold, auf dem Plan, in der er sich mit der gleichen Gesinnungslosigkeit spreizte. Das einzige Berliner Blatt, das damals wirklich mit Ernst und Mut zum Kampfe aufrief, ja sich vorübergehend aus einem rein literarischen in ein fast politisches Blatt verwandelte, war der Freimütige, den damals der bekannte Livländer Garlieb Merkel allein redigierte, während Kotzebues Name nur auf dem Titel stand. Der Freimütige hat in der Literaturgeschichte keinen feinen Ruhm. Er hat durch seine flachen Witzeleien gegen das wahrhaft Große dazu beigetragen, dem aufgeklärten Berlin den Sinn für Goethe und die Romantik zu verschließen, sein Verständnis auf der Stufe des alten Nikolai zu halten und die platte Mittelmäßigkeit zu fördern. — Gerade in der Zeit, von der wir sprechen, erschien im Freimütigen Kotzebues Beweis, daß Herr von Goethe kein Deutsch verstehe, geführt an der Hand von Goethes Epilog zu Schillers Glocke. Aber der streitbare Literat, der sich durch den Anteil an solchen Thersitesstreichen bloßstellte, hat den Ruhm, fast der einzige Herold vaterländischer Gesinnung in Berlin zur Zeit der Krisis von 1805 gewesen zu sein. Wie er einmal selbst sagt, strebte er weniger nach dem Lorbeer des Künstlers, als nach dem Efeu des Bürgerverdienstes. Stolz auf seine erfolgreichen Bemühungen um Abschaffung der Leibeigenschaft in Livland, erhebt er in dem Kampfe gegen die Dioskuren von Weimar Einspruch vor allem auch gegen die rein ästhetische und unpolitische Richtung der klassischen Dichter. Nach Berlin übergesiedelt, weil er Preußen als den zukunftsreichsten Staat der deutschen Nation betrachtete, erkannte er in den schicksalsschweren Tagen des Herbstes von 1805, nur eine Gesundung des öffentlichen Geistes könne Deutschlands Unabhängigkeit retten, und verpflanzte, um selbst Hand anzulegen, die Politik in sein bisher rein literarisches Blatt. Alle großen Erinnerungen des deutschen und des preußischen Volkes sucht er liebevoll hervor, berichtet erfreut Züge vaterländischer Hingebung, ruft von überall her Eideshelfer nationaler Gesinnung herbei, wie den alten, in patriotischer Bekümmernis dahingeschiedenen Gleim, den edlen, mannhaften Oberhofprediger Reinhard in Dresden als nationalen Kanzelredner und andere, eifert gegen die Verräterei der Rheinbündler und die Prahlereien der französischen Presse.

So war der Freimütige bis zum Anfang Dezember 1805 in der Tat eine Drommete nationaler Gesinnung und weckte in preußischen Landen ein lautes Echo. Aber damit begnügte sich der streitbare Livländer nicht.

In der richtigen Erkenntnis, welche ungeheure Macht sich Napoleon durch die planmäßige und geschickte Leitung der öffentlichen Meinung vermittelst des Moniteurs geschaffen hatte, während die deutschen Blätter, von den Behörden in Unselbständigkeit und Unfruchtbarkeit erhalten und ohne Führung gelassen, ihren geistigen Stoff von diesem französischen Regierungsblatte empfingen, faßte der unternehmungslustige Journalist Merkel den Plan zu einem preußischen politischen Blatte, das nach dem Muster des Moniteurs geschrieben, aber gerade dem Kampfe gegen Frankreich gewidmet sein sollte. Mit ehrgeizigem Feuereifer suchte er diesen Gedanken zu verwirklichen, indem er den angesehenen Akademiker Johannes von Müller einlud, sich zu diesem Zwecke mit ihm zu verbinden, und den Kabinettsrat Beyme für das Unternehmen zu interessieren suchte. Müller ging zunächst mit Lust auf das aussichtsvoll erscheinende Unternehmen ein und suchte sich die Hauptrolle dabei zu sichern, die Regierung versprach Förderung und Nachrichten für „den Zuschauer“, wie das Blatt heißen sollte; bald aber nach dem Donnerschlage von Austerlitz wurde Merkel von allen Seiten im Stiche gelassen und mußte den schönen, mit großem inneren Anteil gehegten Gedanken einsargen.

Es war eben nur ein rasch vorübergehendes Aufflackern des Kampfzornes aus der allgemeinen Zeitkrankheit unbelehrbarer Friedensseligkeit, in der König und Volk in gleichem Grade befangen war. Der König schickte Haugwitz zu den Verhandlungen in Wien in der Absicht, in jedem Falle den Frieden zu erhalten, und so dachte auch die Menge. Als ein wackerer Vaterlandsfreund die am 4. Dezember ausziehende Berliner Garnison mit einem Flugblatt: „Der alte Korbflechter im Invalidenhause an die Preußen“ geleitete, in schlichten Worten an die Tage des alten Fritz erinnerte und mahnte, mit preußischem Heldensinn die Knechtschaft abzuwehren, mußte er die unmännlichen Schwätzer rügen, die mit Winter, Hunger und des Feindes Unüberwindlichkeit ängstigten. Man fühlt, er mußte laut rufen, um die Friedseligen aus dem Schlummer zu wecken. Aber als er seinen Ruf erhob, waren die Würfel bei Austerlitz schon gefallen, und Preußen ließ sich zu dem schmachvollen Vertrag von Schönbrunn zwingen, der noch verschärft wurde, weil Preußen ihn anzunehmen zögerte, aber inzwischen kopflos abrüstete. So gewann es zwar Hannover, dessen Besitz allerdings eine Daseinsfrage für Preußen war, aber tauschte dafür die erbitterte Feindschaft Englands und die Verachtung der Deutschen ein, die auf einen kühnen Entschluß gehofft hatten. Johannes von Müller sah den jüngsten Tag und das unabwendbare Verhängnis herankommen, und gelobte

fürder zu schweigen. Die Anhänger der Kriegspartei im Feldlager aber verfolgten mit ingrimmiger Empörung die Vorgänge im Berliner Kabinett. Der Adjutant Hohenlohes von der Marwitz zeichnete Ende Dezember bekümmert auf, wie Preußen nach dem Potsdamer Vertrage hätte handeln müssen. In höchster Eile rüsten, die Franzosen im Rücken abschneiden und die Völker Norddeutschlands unter dem preußischen Adler vereinigen, das wäre das Mittel gewesen, Preußen mit siegender Gewalt in die Reihe der europäischen Großstaaten einzuführen. Prinz Louis Ferdinand verwünschte in wilder Verzweiflung die Fessel seiner militärischen Stellung, die ihn zu gänzlicher Ohnmacht verdammte und ihm unmöglich machte, die Geschicke des Vaterlandes rettend zu beeinflussen. Und Scharnhorst ermahnte in unendlicher Bitterkeit seinen Sohn, die Tugenden des Muts und des Patriotismus früh zu besiegen, da sie zurzeit dem Besitzer mehr Kummer als irgendein Laster machten.

Inzwischen zeigten die Folgen des schmachvollen Vertrages mit Frankreich das ganze Verhängnis, das über Preußen infolge einer kopflosen Politik hereingebrochen war.

Die notwendige Einverleibung Hannovers trieb nicht nur die Briten zur Kriegserklärung, nein, das wehrlose Land selbst durchhallte ein Schrei der Entrüstung. Ehrenhafte Anhänglichkeit an das alte Herrscherhaus, kleinlicher Partikularismus, stolze Abneigung gegen Fremdherrschaft, nachbarliches Mißtrauen gegen den Ehrgeiz des natürlichen Schutzherrn Norddeutschlands, alles Große und Kleine im Volksgemüt vereinigte sich, um sich zu elementarem Preußenhasse zu verdichten. Was preußisch war, wurde geächtet, und eine Flut wilder Schmähschriften ergoß sich gegen den preußischen Hof. Eine ganze Literatur solcher Pamphlete ist noch vorhanden. Nur eine ernste, verständige Mahnung klang dazwischen. Ein Hannoveraner führte seinen verblendeten Landsleuten gegenüber in ergreifenden Worten aus, daß nur die Vereinigung von ganz Norddeutschland unter Preußens Führung Deutschlands Freiheit retten könne, und daß somit Hannover seine Selbständigkeit zum Opfer bringen müßte. Diese Schrift stammte, wie ich vermuten möchte, von dem Göttinger Karl Wilhelm Koppe, der eine Reihe bedeutender politischer Abhandlungen geschrieben und als warmherziger Patriot und trefflicher preußischer Beamter eine ehrenvolle Laufbahn bis zum Generalkonsulat von Mexiko durchmessen hat. — Für Hannover hatte Preußen Ansbach geopfert, in dem die Hohenzollernherrschaft in den 15 Jahren ihrer Dauer wunderbar rasche moralische Eroberungen gemacht hatte. Von dort klang nun die vorwurfsvolle Bittschrift der alten Untertanen herüber, die den König anflehten, seine Kinder nicht zu verstoßen, denn die Gefühle der Treue, Anhänglichkeit und Liebe ließen sich nicht wie ein Kleid wechseln. So schienen die Naturlaute vergewaltigter Untertanen lauter Anklagen gegen die preußische Politik zu enthalten. Und auch aus Sachsen

und Thüringen ließen sich Klagerufe über des Vaterlandes Erniedrigung hören.

Den tiefsten Eindruck aber machten darunter die beiden Schriften von Gentz und von Arndt: die eine, „Fragmente der neuesten Geschichte des europäischen Gleichgewichts“, die andere, „Geist der Zeit“, beides gewaltige Offenbarungen des deutschen Genius. Wie mancher Patriot hat sich damals an Gentzens wundervoller Vorrede erbaut, worin er Europa die Rettung durch das geistesgewaltige Deutschland voraussagt, und die deutschen Männer, die im Schiffbruche der Zeit einen freien Geist, Opfermut und Glauben an die Zukunft gerettet haben, in flammenden Worten aufruft, zu streiten, so lange sie atmeten, einen heiligen Bund zu bilden und für die künftige Befreiung eine Pflanzschule von rüstigen Vorfechtern zu erziehen. Noch unmittelbarer wirkt Arndts goldenes Buch, das mit Lutherscher Kraft des Wortes den Deutschen in der Reihe der Völker ihr Wesen und ihre Aufgabe deutet. Er verzagt nicht daran, daß ein herrlicher, kühner Gebieter die Germanen noch einmal zum Siege über die ehrsüchtigen, aber schwächlichen Franzosen führen werde. Den kleinmütigen Fatalisten ruft er das heilige Orakel der Menschenbrust entgegen: Ringe und kämpfe gegen das Böse bis in den Tod!

So verschieden alle diese deutschen Männer denken, darin stimmen sie überein, daß sie vom preußischen Staate, an dem sie schwere Gebrechen sehen, keine Hilfe für die Rettung des Vaterlandes erwarten. Man weiß ja, wie Arndt damals eine tiefe Abneigung gegen den Maschinenstaat und die undeutsche Bildung Friedrichs des Großen hegte. Ein düsteres Wetterzeichen, daß die Besten im deutschen Lande an Preußen verzweifelten, von dessen innerem Wert seine Bürger stolz überzeugt gewesen waren. Und während auf die Drohnote Napoleons hin der entschlossenere Hardenberg als Außenminister auf unbestimmte Zeit beurlaubt wurde, während die freimütige Zeitschrift „Frankreich“ in Altona ihr Erscheinen einstellte, weil in einer Zeit der allgemeinen Charakterlosigkeit die ernsten politischen Schriftsteller durch die sophistischen Wortführer der siegenden Sache überschrien würden, führten in Berlin die blinden Napoleonsverehrer das große Wort. Der große Prophet Friedrich Buchholz sieht die Weissagungen seines neuen Leviathan erfüllt und erwartet von Austerlitz die glänzendsten Folgen für Europa, die Revolution in England und allgemeinen Sturz der Feudalaristokratie. Preußen, das keine Pflichten gegen Deutschland hat, kann bei weiser Leitung in keinen Konflikt mit Frankreich geraten. Und sein blinder Anhänger, der Oberst von Massenbach, treibt unterdessen das unheilvolle Handwerk, die Fäden der preußischen Politik, die ohnedies eine feste Leitung vermissen ließ, durch langatmige Denkschriften voll abenteuerlicher und dauernd wechselnder Ratschläge weiter zu verwirren. So entwirft er einen kühnen Operationsplan, wonach

Preußen sich völlig in die Arme des fränkischen Friedensfürsten werfen und ihm helfen solle, den Weltfrieden in London, in Petersburg, an dem Monument Pitts und an der Bildsäule Peters des Großen zu diktieren. Daß man diesem wirren Geiste im Kriege eine der wichtigsten Stellungen, die Generalstabsleitung eines Heeres, anvertraute, ist erstaunlich und hat die verhängnisvollsten Folgen gezeitigt.

Allen seinen Gesinnungsgenossen geistig überlegen, aber noch abstoßender durch seine unerhört vaterlandslose Sprache ist der reichbegabte Dietrich Heinrich von Bülow, der damals sein Buch über den Feldzug von 1805 schrieb. Erbittert über die Verkennung seiner Feldherrngaben will er sich von dem Haufen der in den Staub Getretenen lossagen, weil es ihm unmöglich ist, für die Erbärmlichkeit gegen die Intelligenz und Kraft zu streiten. Da er nun einmal nichts anderes gelernt hat, als Staaten zu regieren und Armeen zu kommandieren, will er die Pflicht erfüllen, die Regierung seiner Heimat durch seine Ratschläge zu erleuchten, wenn auch die Mittelmäßigkeit seinen Unterricht verschmäht. Da Preußen die Gelegenheit verpaßt hat, im Bunde mit Frankreich Österreich zu zertrümmern, muß es sich sehr bescheiden betragen, um in Napoleons Gnade zu bleiben. Denn es büßt verdient, wenn es von Napoleon vernichtet wird. — Es ist kein Wunder, wenn der langmütige König gegen den Verfasser einschritt. Da er für exaltiert, aber nicht für wahnsinnig erklärt wurde, traf ihn vierjährige Festungsstrafe, während der er im Gefängnis gestorben ist.

In den gleichen Augusttagen, wo Bülow sein nicht unverdientes Schicksal ereilte, erregte Teilnahme, Schrecken und Empörung das blutige Schicksal des unglücklichen Nürnberger Buchhändlers Palm, der die von einem Franken Yelin verfaßte Schrift „Deutschland in seiner tiefen Erniedrigung", die die französischen Gewalttaten in Süddeutschland bejammerte, verbreitet hatte. Unter diesen furchtbaren Eindrücken erfüllten sich die gebildeten Kreise Berlins in ihren edelsten Vertretern mit der Gefahr und dem Ernst der Zeit.

Wenn von Bülow in seinem berüchtigten Buche ärgerlich klagt, die Mehrheit in Berlin sei russisch-englisch gesinnt, und über die ungeheure Dummheit der Berliner spottet, die die aller übrigen ostelbischen Preußen noch weit überträfe, so spricht dies für einen inzwischen erfolgten Meinungsumschwung in der Hauptstadt.

Der bekannte Naturphilosoph Hendrik Steffens, der 1813 seine Breslauer Studenten vom Hörsaal zum Werbeplatz führte, gibt uns in seinen Erinnerungen eine Schilderung dieser patriotischen Kreise. Er bezeugt, wie ihm durch Schleiermacher schon in Halle und dann in Berlin im Frühjahr 1806 das Verständnis für die Bedeutung des preußischen Staates aufgegangen sei. Bisher war er, der Däne, nur Deutscher, weil er nur hier die Freiheit des geistigen Lebens gewahrt sah. Jetzt sah er Preußen bedroht, und im Sturm der Zeit wurde es ihm im

vaterländischen Kreise das heiligste Axiom seines bürgerlichen Lebens, daß Deutschland im eminentesten Sinne nur durch den preußischen Staat als solchen gerettet werden könne. Steffens verkehrte in Berlin mit Fichte, Joh. v. Müller, dem Buchhändler Reimer, Frau von Berg, der vertrauten Freundin der Königin Luise, Alexander von Humboldt. Auch seinem Reisebegleiter Schleiermacher war erst in der letzten Zeit das Vaterland zur Herzenssache geworden, während er früher, wie W. v. Humboldt, die Freiheit vom Staate erstrebte. Jetzt hörte man in seinen Reden und Briefen den lebendigen Pulsschlag vaterländischen Fühlens: unser aller Leben ist eingewurzelt in deutscher Freiheit und deutscher Gesinnung, und diese gilt es. Die herrliche akademische Predigt, die er Ende August in Halle hielt, wie sehr es die Würde des Menschen erhöht, wenn er mit ganzer Seele an der bürgerlichen Vereinigung hängt, der er angehört, bezeichnet den Wendepunkt in seiner Entwicklung. Mit ernster Zuversicht sah er dem Kampfe mit dem Tyrannen entgegen, voll innerer Gewißheit, daß auch im Falle des Unterliegens das neugewonnene geistige Band mit dem Vaterlande nimmer zerstört werden könne.

Auch Fichte war aus dem Weltbürger schon damals ein deutscher Patriot geworden. Noch zwei Jahre vorher hatte er in den Vorlesungen über die Grundzüge des gegenwärtigen Zeitalters als das Vaterland des wahrhaft christlichen Europäers denjenigen Staat bezeichnet, der auf der Höhe der Kultur steht, und indem er die Erdgeborenen belächelt, die auch im gesunkenen Staat an ihrer Scholle haften, verkündet er als das Recht des sonnenverwandten Geistes, dahin sich zu wenden, wo Licht ist und Recht. Jetzt aber schreitet er zu einer neuen Auffassung fort, die Kosmopolitismus und Patriotismus versöhnte. Jeder muß den Zweck des menschlichen Daseins zu allererst in der eigenen Nation erreichen und von dieser aus den Erfolg über das ganze Menschengeschlecht verbreiten. Und nur die deutsche Nation kann Patriotismus im wahren Sinne haben. —

In hohem Grade bezeichnend für diese ganze geistige Bewegung ist ihre protestantische Eigenart. Oft genug spricht es Schleiermacher aus, daß Preußen als der Staat des Protestantismus gegen die römische Geistesknechtschaft kämpfen muß. Der Weimarer Falk, der in seiner seit Anfang 1806 erscheinenden Zeitschrift „Elysium und Tartarus" starke nationale Töne anschlägt, wird darin nicht müde, Luther als deutschen Helden zu verherrlichen, für dessen Denkmal man damals sammelte. In der Hoffnung, daß der zum Schutze der Unabhängigkeit notwendige Norddeutsche Bund zustande komme, will er Luthers Denkmal in der Stadt der Bundesversammlung aufstellen lassen. Mit dem Gesicht gegen Süden, die Bibel in der Hand, mit dem Spruche: Bis hierher und nicht weiter, hier sollen sich legen deine stolzen Wellen!, stehe Luther als der Retter und Befreier des Nordens da, und alle

deutschen Männer müssen sich an seinem Monument begeistert zu einem neuen und großen Bunde die Hand reichen.

Aus dieser nationalen Bedeutung des deutschen Reformators ist denn auch die gewaltige Wirkung des Bühnenstücks von Zacharias Werner, der Weihe der Kraft, auf dem Berliner Nationaltheater im Sommer 1806 zu erklären. Man sah über die katholisierend romantisch-mystische Verzerrung der Hauptgestalt hinweg und bejubelte das Bild des Schutzgeistes der deutschen Geistesfreiheit, den Iffland packend verkörperte.

Die patriotische Wendung der Stimmung spricht sich auch darin aus, daß im Jahre 1806 zwei Zeitschriften in Berlin erschienen, die sich die Pflege der nationalen Gesinnung besonders zum Ziele setzten. Friedr. v. Coelln gibt seinen preußischen Staatsanzeiger heraus, eine Monatsschrift von gediegenem Inhalt und anständiger vaterländischer Gesinnung. Der Professor Heinsius aber ließ seit April den wackeren „Preußischen Hausfreund“ erscheinen, der seine Aufgabe, weite Kreise für die nationale Sache zu erwärmen, rühmlich erfüllte, bis er am 5. Februar 1807 von der französischen Zensur unterdrückt wurde.

Garlieb Merkel endlich weihte von neuem seinen „Freimütigen“ vom September 1806 an, als der Kampf nahte, ganz der Sache des Vaterlandes, widerlegte Verdrehungen der französischen Blätter und suchte Mut und Begeisterung zu verbreiten. Als die Katastrophe hereinbrach, floh er, da er sich bewußt war, die Aufmerksamkeit Napoleons nur allzu sehr erregt zu haben. Das Blatt ging ein, und die letzten Nummern der Zeitschrift wurden als gefährliche Ware so gründlich vernichtet, daß es mir nicht gelungen ist, ein Exemplar in deutschen Bibliotheken aufzutreiben. Schließlich habe ich aus Riga, dem späteren Wohnort Merkels, die betreffenden Nummern erhalten und benutzt.

Wir sind in der Darstellung schon vorausgeeilt und müssen nun noch ein paar Worte über den Ausbruch des Konflikts sagen. Der Zustand der Erniedrigung Deutschlands, die drohenden Rüstungen Napoleons in Süddeutschland waren an sich Aufforderungen zum Kampfe, die Entscheidung aber brachte die furchtbare Nachricht, daß Napoleon daran dachte, Hannover wieder an England zu überlassen und so Preußen um den Preis aller seiner Aufopferungen zu bringen. Da schlug denn Preußen los, sehr gegen den Wunsch Napoleons, der den Hohenzollernstaat lieber im Frieden weiter erniedrigt hätte. Bekanntlich hat im Sommer vor dem Kampfe die preußische Regierung endlich Unterhandlungen geführt, um die norddeutschen Staaten zu einem Bunde zusammenzuschließen, zu spät, um noch Erfolg zu erzielen. In diesen Tagen entstand die Schrift: Teutschland und Preußen oder das Interesse Teutschlands am preußischen Staate. Von einem Nichtpreußen, der in letzter Stunde die norddeutschen Brüder zur Einigung unter Preußens Führung aufruft. Der Verfasser, der Kursachse v. Bretschneider, ent-

wickelt glücklich, daß Preußen der natürliche Beschützer der Deutschen sei. Österreich kann unter den gegenwärtigen Umständen nicht der Zentralpunkt Deutschlands werden und wird es nie werden, weil es nicht liberal regiert wird. Bayern ist zu schwach. Preußen aber ist für die deutschen Staaten der Mittelpunkt ihrer Kräfte, die Grundlage ihrer Freiheit, ihrer Nationalkultur, ihrer teuer errungenen Religionsfreiheit. In ergreifenden Worten mahnt der Verfasser die Mittelstaaten Sachsen und Hessen, sich an Preußen anzuschließen. Die Zeiten seien vorüber, da die kleinen Fürstentümer es nach der Weise des trägen und gemächlichen Deutschen wagen dürften, den Zweck zu wollen ohne die Mittel, Friede und Sicherheit zu fordern, ohne Anstrengung und Gefahr. — Die Schrift erregte die Aufmerksamkeit der höchsten Kreise, und die Königin Luise sandte der Verlegerin Frau Unger ein huldvolles und beifälliges Handschreiben.

Gleichzeitig wurde in Berlin ein Abschiedsbrief Friedrichs II. an seine Untertanen verbreitet, in dem der alte Held noch einmal vor seine Landeskinder trat und als das Vermächtnis seines Willens von ihnen den festen Entschluß forderte, gleich den 300 Spartanern sich lieber insgesamt unter den Trümmern des Throns und der Freiheit begraben zu lassen, als die heiligsten Pflichten zu verletzen. Festes Gottvertrauen, stolzer Mut und höchste Treue aber können Berge versetzen.

Unter solchen Aufrufen und ermutigt von den Heldengesängen eines Arnim, Stägemann, Müchler, Merkel, Reichardt und anderen zogen die Preußen in die Schlacht, um die furchtbarste Niederlage zu erleiden. Es ist kein Zweifel, daß in der Heereseinrichtung vieles veraltet war, daß die Leitung aller Sicherheit entbehrte, daß Schlendrian und eitler Dünkel und handwerksmäßige Gesinnung unter die höheren Offiziere gedrungen war. Aber die Helden, die 1813 zum Siege geführt haben, standen schon 1806 im Heere, wenn auch nicht an erster Stelle, und die preußische Gesinnung, die Begeisterung für die große Sache, die 1813 durch alle Seelen flammte, war auch 1806 schon in manche Gemüter eingezogen. Freilich, was ich oben mitgeteilt habe, zeigt, daß weite und gerade die gebildeten Kreise dem vaterländischen Gefühl noch fremd waren, oder daß es nur lau pulsierte. Und diesen Zwiespalt der Empfindungen mögen noch zwei Zeugnisse für die Stimmung nach dem Zusammenbruche veranschaulichen. Unter dem furchtbaren Eindrucke des Tages von Jena und Auerstädt und der schimpflichen Festungskapitulationen schrieb von Archenholz, der Herausgeber der „Minerva“ in Hamburg, die „Betrachtungen eines Deutschen an dem Grabe der preußischen Monarchie“, in denen der ehemalige preußische Hauptmann, der berühmte Erzähler des siebenjährigen Krieges, mit traurigem Kleinmute aus dem militärischen Zusammensturze die Vernichtung nicht nur des preußischen Kriegssinns, sondern

der Monarchie für immer und ewig weissagte. Archenholz war kein schlechter Patriot; einst, 1801, hatte er den preußischen Staat als den stolzen Gipfel menschlicher Kultur gepriesen, und noch einen Monat vor diesem Grabliede war seine „Minerva" der Tummelplatz kampfeslustiger Stimmen gewesen. Aber in Archenholz lebte noch der alte, aufgeklärte Kosmopolitismus, der ganz unfähig war, die schon im Keime sichtbaren nationalen Kräfte zu sehen und zu begreifen. Anders dachte der große Schüler Scharnhorsts, von Clausewitz, der eben damals, Anfang 1807, in der „Minerva" seine „historischen Briefe über die großen Kriegsbegebenheiten im Oktober 1806" veröffentlichte. In ruhiger, sachlicher Weise schildert er das unerhörte Unglück, indem er das erstaunliche Resultat auf eine natürliche Art entwickelt, ohne irgend zu vertuschen. — Am Schlusse aber sagt er würdig und ohne zu verzagen: Wir haben die schönsten Hoffnungen in uns genährt; denn nie hat wohl eine Armee einen edleren Ruhm mit ihrem Blute erkauft, als der gewesen wäre, die Ehre, die Freiheit, das Bürgerglück der deutschen Nation gerettet zu haben. Jetzt sind die herrlichen Hoffnungen, das ganze schöne Verhältnis zwischen uns und Deutschland vernichtet, wir sind unseres bürgerlichen Glücks beraubt, unsere Laufbahn ist uns verschlossen, unsere Kräfte liegen müßig, und lastend ruht das ungerechte Urteil von ganz Europa auf uns. So bedürfen wir wohl doppelten Mutes, um mit der Nation das Unglück und die Schande der Zeit zu tragen! Und doch möchte ich allen Deutschen zurufen: Ehret Euch selbst, das ist: Verzweifelt nicht an Eurem Schicksale![1])

So antwortete bescheiden aber würdig das geschlagene Heer der Preußen den Anklagen der öffentlichen Meinung, die vor allem hier in Berlin ertönten. In seiner Kriegsgefangenschaft in unfreiwilliger Muße beobachtete Clausewitz dann klug und scharf den französischen Nationalcharakter, schrieb als Besiegter jenen großartigen Vergleich zwischen Deutschen und Franzosen, und erhob sich am Ende dem unerträglichen Hochmute der Gegner gegenüber zu den stolzen Worten: Das Zeugnis, das Macchiavelli den Deutschen gibt, die Taten der deutschen Schweiz, der deutschen Niederlande, auch der siebenjährige Krieg, dieser dreimal in großen Akten wiederholte ehrenvolle Kampf des Schwachen gegen die Übermacht, — erlaubt, berechtigt, nötigt die Deutschen zum Selbstvertrauen unbedingt mehr, als irgendeine Epoche der Geschichte der Franzosen; wenn überhaupt nicht jedes Volk wohltäte, sich alles zuzutrauen, was die menschliche Natur Großes vermag.[2])

So treten uns am Schlusse unserer Darstellung noch einmal die

---

1) Schwartz, Leben des Generals v. Clausewitz II, 461—87.

2) K. Schwartz, Leben des Generals v. Clausewitz I, 73—110. Die Deutschen und die Franzosen. — Journal einer Reise von Soissons über Dijon und Genf.

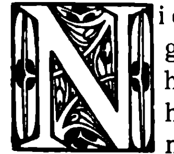
beiden Weltanschauungen gegenüber, deren Kampf um die Seele des preußischen Volkes in jenen Schicksalstagen von 1805 und 1806 wir verfolgt haben: Auf der einen Seite der pazifistische Kosmopolitismus, der sich widerstandslos fremden Idealen beugt, auf der anderen die keimende vaterländische Gesinnung, die aus preußisch-fridericianischem Partikularismus sich zu der Erkenntnis durchringt, daß Preußens und Deutschlands Geschicke unlöslich miteinander verbunden sind, daß Preußen allein Deutschland retten und hinfort führen kann, und daß sein Schicksalsberuf nur in dieser Aufgabe beschlossen ist. Für jene Zeit hat Clausewitz' unerschütterliche Zuversicht sich in der stolzen Erhebung der Befreiungskriege bewährt. Für unsere Zeit wirkt der Inhalt der Worte beider Männer tief erschütternd, denn fast nur das Trostlose und Niederziehende ihrer Äußerungen scheint auf die Gegenwart zu passen. Noch immer währt der Kampf des friedseligen Weltbürgertums und der vaterländischen Gesinnung um die Seele unseres Volkes, und wenn unter dem Eindrucke unserer herrlichen Volkserhebung am Anfange des Weltkrieges unser nordischer Freund, der Schwede Kjellèn den Sieg der Ideen von 1914 über die von 1789 verkündete, so ist die bitterste Enttäuschung gefolgt. Zermürbt und gelähmt durch den ungeheuren Heldenkampf von vier Jahren gegen alle großen Weltmächte hat die Menge den Sirenenklängen des Pazifizismus der westlichen Demokratien von neuem gelauscht, zu unserem Verderben.

Der Unterschied gegen die Zeit vor 100 Jahren läßt sich so ausdrücken, daß damals der Kosmopolitismus den großen Kreis der Gebildeten beherrschte, während die Menge von dem politischen Denken größtenteils noch unberührt war, heute aber diese pazifistische Geistesströmung die Massen unter dem Einfluß ihrer Führer und marxistischer Gedanken erfüllt, während die bürgerlichen Kreise diese Auffassung zum großen Teil überwunden haben. Unsere heutigen deutschen Kosmopoliten haben den Weltfriedensstifter Wilson ebenso verherrlicht, wie ihre Vorgänger damals Bonaparte, und wie unsere Gegner diese hohen und reinen Ziele nur im Munde führen, um uns so bequemer und erfolgreicher zu vergewaltigen, so hat auch der große Napoleon durch die Weltfriedensworte, die er immer wieder erklingen ließ, sich nicht abhalten lassen, alle Mittel des Zwanges und der Gewalt zu gebrauchen. Die Täuschung von 1918 ist aber unendlich folgenreicher und verhängnisvoller gewesen, als die von 1806. Denn Napoleon ließ die preußische Monarchie aus Rücksicht auf den russischen Zaren bestehen, und die Wehrkraft des besiegten Staates wurde wohl in enge Grenzen gezwungen, aber nicht völlig vernichtet, wie heute, wo die Vervollkommnung der Technik eine Wiederherstellung unendlich schwieriger macht. Infolgedessen würde eine Grabrede auf die preußische Monarchie im Sinne von Archenholz heute ganz anders berechtigt erscheinen als damals. Denn was ist nach Vernichtung der königlichen Ge-

walt und der Wehrmacht von dem stolzen Preußen noch übriggeblieben? Und dennoch soll für uns auch in der tiefsten Erniedrigung das hohe Wort von Clausewitz in Geltung bleiben. Wir sind noch nicht am Ende unseres Leidensweges und noch nicht im tiefsten Tal unserer Prüfungen, aber aufrecht wollen wir dahinschreiten, in der letzten Hoffnung, daß die bittere Lehre unserer Zeit das vaterländische Gefühl in unserem ganzen Volke doch allmählich wecken werde, daß, wenn nicht für uns, doch für unsere Kinder und Enkel einmal der Tag kommen wird, wo wir unter den großen Weltvölkern in dem Bewußtsein unserer Kulturaufgabe, unserer unverwüstlichen Lebenskraft und unseres Wertes unser Haupt selbstbewußt erheben werden. Das sei unser Trost in der dunkeln Nacht der gegenwärtigen Stunde!

Schleiermacher, ein Prophet deutschen Glaubens

Von Dr. E. Amling.



iemals am Vaterland verzweifeln und fest daran glauben, daß das Vaterland, wenn die Zeiten auch noch so hart und drückend sind, aus allen Prüfungen herrlich hervorgehen wird", dieses glaubensstarke Wort Schleiermachers möchte ich unserer Betrachtung voranstellen, die seine Persönlichkeit zu ihrem Mittelpunkt hat. Mit diesem mannhaften Worte allein ist auch schon die Begründung gegeben, weshalb wir Schleiermacher der stolzen Reihe der Männer des deutschen Aufstieges, der preußisch-deutschen Erhebung vor hundert Jahren, einreihen können. Ein besonders wertvolles, lebendiges Glied jener edlen Kette bester deutscher Männer, die uns Arthur Kampfs Meisterhand so lebensvoll in dem großen Wandgemälde der neuen Aula der Berliner Friedrich-Wilhelms-Universität vor Augen führt! Fichte bildet dort den Mittelpunkt, der Redner an die deutsche Nation. Aber auch Schleiermacher war für seine Tage und über diese hinaus ein Zentrum der Kraft des Geistes und des Gemütes.

Sein Wirken diente einmal dem geistigen Fortschritt der gesamten Menschheit; Schleiermacher stellte sich aber auch mit gleicher Hingebung in den Dienst seines Vaterlandes, und dieses sein vaterländisches Wirken soll hier vorzugsweise berücksichtigt werden.

Wollte ein Mann wie Scharnhorst den Arm seines Volkes kräftig und stark zur Abwehr machen, so galt des Theologen Schleiermachers (geb. 21. November 1768, gest. 12. Februar 1832) Wirken dem Herzen der Nation. Seine hohe Aufgabe war es in erster Reihe, die ver-

schütteten Quellen der deutschen Frömmigkeit wieder zum Strömen zu bringen, damit sich durch sie die besten Kräfte deutschen Geistes neu belebten.

Schleiermacher ist ein Prophet des deutschen Glaubens, ein Prophet des deutschen Glaubens im doppelten Sinne: ein Verkünder deutscher Frömmigkeit und ein Gläubiger an Deutschlands große Zukunft.

Um die Jahrhundertwende erscheinen seine beiden Schriften: „Über die Religion an die Gebildeten unter ihren Verächtern" und die „Monologen": beide Werke stellen eine neue Entwicklungsstufe deutscher Frömmigkeit dar und eröffnen eine neue Epoche, die bis jetzt noch nicht ihren Abschluß gefunden hat. Sie bilden eine Zusammenfassung der wichtigsten Geistesströmungen des 18. Jahrhunderts, des Pietismus und des Rationalismus, zu einer höheren Einheit: eine Entwicklung, gefördert durch den Einfluß Kants, des Klassizismus und der Romantik, derjenigen Strömungen, die noch heute in entscheidender Weise das gesamte Geistesleben der Menschheit beherrschen.

In den Reden über die Religion ruft er den Deutschen, die er für das Religionsvolk unter den Völkern hält, die vaterländisch so bedeutungsvollen Worte zu: „An wen soll ich mich wenden, als an Euch, wo anders wären Hörer für meine Rede? Es ist nicht blinde Vorliebe für den väterlichen Boden oder für die Mitgenossen der Verfassung und der Sprache, was mich so reden macht, sondern die innige Überzeugung, daß Ihr die Einzigen seid, welche fähig und also auch würdig sind, daß Euer Sinn auf heilige und göttliche Dinge gerichtet werde." Nichts will er wissen von den stolzen Engländern, die keine andere Losung kennen, als „Gewinnen" und „Genießen", denen nichts ernst ist, was über das Sinnliche und den nächsten unmittelbaren Nutzen hinausgeht, deren Weisheit nur auf jämmerliche Erfahrung gerichtet ist, und denen die Religion nichts anderes bedeutet, als ein toter Buchstabe. Auch von den Franzosen wendet er sich ab, deren Anblick ein Verehrer der Religion kaum erträgt, weil sie in jeder Handlung, in jedem Wort fast ihre heiligsten Gesetze mit Füßen treten.

Wie Schleiermacher als Theologe wirkte, dafür wählen wir, unter den vielen Zeugnissen von Zeitgenossen, zwei aus. — Als nach Jena und Auerstädt Halle von den Franzosen bereits besetzt ist, predigt Schleiermacher mitten unter den Feinden. Ein junger Mediziner schreibt damals an die Seinen: „Schleiermacher predigt ziemlich häufig; man wundert sich über seine Kühnheit, mit den eindringlichsten Worten die Zuhörer an ihr Vaterland und ihren König zu erinnern und jedem, der fähig ist, das alte Glück des Landes zu befördern, im guten zu bekräftigen. Er schließt dergleichen jedesmal in sein Schlußgebet ein, daß mancher davon entflammt wird und manches Auge seine Rührung

nicht verbirgt. Wie kühn dies ist, öffentlich mit Liebe fürs Vaterland unter das Volk zu sprechen, brauche ich wohl nicht zu erwähnen, da Euch ja die feindlichen Einschränkungen bekannt sind, auch in dieser Hinsicht." — Über Schleiermachers hingebende und erfolgreiche Tätigkeit in Berlin zur Zeit der tiefsten Erniedrigung Preußens berichtet sein Freund und Amtsgenosse, der Universitätsprofessor Steffens, folgendes: „Es gibt keinen, der wie er die Gesinnung der Einwohner hob und regelte, und in allen Klassen eine nationale, eine religiöse, eine tiefere geistige Ansicht verbreitete. Berlin ward durch ihn wie umgewandelt, und würde sich nach Verlauf einiger Jahre in seiner früheren Oberflächlichkeit selbst kaum wiedererkannt haben. Was ihm den großen Einfluß verschaffte, war dieses: daß er Christ war im edlen Sinne, fester, unerschütterlicher Bürger in der bedenklichsten Zeit, kühn, mit den Kühnsten verbunden, rein Mensch in der tiefsten Bedeutung des Wortes, und doch als Gelehrter streng, klar, entschieden. Die Kinder strömten zu seinem Unterricht, Frauen und Männer aus allen Klassen hingen ihm an. Sein Entschluß, sich für das schmachvoll gedrückte Vaterland zu opfern, hatte damals eine ansteckende Gewalt, und unterhielt die kühne Gesinnung, die entschlossen war, nicht bloß bessere Zeiten untätig zu erwarten, sondern auch, wo sich die Gelegenheit darbot, durch die Tat herbeizuführen. Sein mächtiger, stets fröhlicher Geist war einem kühnen Heere gleich in der trübsten Zeit, denn die Kräfte, die er in Bewegung setzte, waren keine vereinzelten, beschränkter Art; es waren die tiefsten und edelsten des ganzen Menschen in der höchsten, alle durchdringenden Einheit."

Der Wert der Wirksamkeit Schleiermachers für Deutschland in religiöser Hinsicht möge noch durch zwei Beispiele besonderer Art erhellt werden. Die beiden größten deutschen Staatsmänner, Stein und Bismarck, sind Schleiermacher als religiösem Führer zu Dankbarkeit verpflichtet. In schwerster Stunde suchte und fand Stein Trost an den Worten Schleiermachers.

Am Neujahrstage 1809, nachdem ihn der Korse geächtet hatte, las Stein gemeinsam mit seiner Gattin in Berlin Schleiermachers Predigt, die er in Halle zur Jahreswende 1806/07 gehalten hatte, jene eindrucksvolle Auslegung der Worte Jesu Mt. 10, 28: „Fürchtet euch nicht vor denen, welche den Leib töten, und die Seele nicht mögen töten. Fürchtet euch aber vielmehr vor dem, der Leib und Seele verderben mag in die Hölle." Wenige Tage später, auf der Flucht vor Napoléons Häschern über das verschneite schlesische Gebirge (nach Prag), treten in feierlicher, nächtlicher Stille wieder die beherzten und erhebenden Gedanken des großen Kanzelredners vor seine Seele über das, „was wir fürchten sollen und was nicht". Stein war bis Löwenberg in Schlesien gelangt und eine Stunde nach Mitternacht, am 9. Januar, wieder aufgebrochen, um nach Buchwald, dem Wohnsitze seines Jugendfreundes Reden, hart

an der österreichischen Grenze, zu gelangen. Unterwegs widerfährt Stein dies innere Erlebnis, das er in einem ergreifenden Briefe vom gleichen Tage seiner Gattin schildert:

„Die Nacht war sehr schön, die Witterung milde, der Himmel bald bewölkt, bald hell, die Natur still und feierlich, die zahlreichen Wohnungen der Menschen, durch die man reiste, ruhig. Eine solche Nacht und solche Umgebungen gaben der Seele eine Stimmung, die alles Menschliche, und sei es noch so kolossalisch scheinend, auf seinen wahren Wert zu bringen bereit ist.“ Das Irdische und Vergängliche weicht dem Ewigen und Göttlichen. In diesem Augenblick erinnert sich Stein jener mutigen, an das gebeugte und wieder aufstrebende Preußen gerichteten Worte Schleiermachers. Seine tiefe und echte Religiosität erschließt dem Geächteten, Verbannten und in seiner bürgerlichen Existenz Bedrohten Seelenkräfte, deren Größe ihm die Möglichkeit verleihen, dem Wirbel der Ereignisse gegenüber die abgeklärte Ruhe und unerschütterliche Zuversicht einer großen Seele zu bewahren.

Wir alle wissen, welche hohen Werte die Persönlichkeit Bismarcks gewann, als er wieder den Weg zum christlichen Glauben fand, und möchten ungern diesen echtdeutschen Zug an dem Reichsgründer missen. Forschen wir aber nach dem letzten Ursprung dieser entscheidenden Wendung in der inneren Entwicklung unseres großen Kanzlers, so finden wir sie in der religiösen Persönlichkeit Schleiermachers. Nicht direkt allerdings vermochte der Prediger an der Dreifaltigkeitskirche seinen Konfirmanden den sicheren Halt christlicher Frömmigkeit zu vermitteln. Wohl aber indirekt sollte dies geschehen, als die Zeit erfüllet war, durch Vermittlung einer Kette, deren erstes Glied Adolf von Thadden-Triglaff, deren letztes und wichtigstes Johanna von Puttkamer-Rheinfelden, die Braut Bismarcks, ist. Adolf von Thadden gehörte einem Berliner Kreise von jungen Offizieren und Juristen an, unter denen besonders Ludwig von Gerlach, Lanzizolle, Senfft-Pilsach, Plewe und u. a. auch Clemens Brentano zu nennen ist, die zuerst von Schleiermacher zum religiösen Denken angeregt wurden, sich ihm allerdings später unter herrenhuterischem Einfluß entfremdeten. In Pommern begründete dann Thadden die Herrschaft der lutherischen Orthodoxie. Frühzeitig schlossen sich dieser Bewegung von Puttkamer-Rheinfelden, der spätere Schwiegervater Bismarcks, und Moritz von Blankenburg, sein Schulkamerad und Freund, an, der dann die Tochter Thaddens als Gattin heimführte. Durch das befreundete Ehepaar lernte Bismarck Johanna von Puttkamer wertschätzen. „Der Tod der jungen Frau von Blankenburg hat dann bei Bismarck (Oktober 1846) die religiöse Krisis hervorgerufen, in der er sich mit den trauernden Freunden für Leben und Sterben eins fühlte, und aus der er nun den Mut schöpfte, die Hand der Geliebten von ihren frommen Eltern zu erbitten.“ Die Liebe zu Johanna von Puttkamer hat letztlich den Durchbruch des neuen

religiösen Empfindens in ihm bewirkt. Damit wurde jene für Bismarck so hochbedeutsame Wendung zur christlichen Frömmigkeit und die innere Entwicklung angebahnt, die zu dem charaktervollen Worte führte: „Wir Deutsche fürchten Gott, und sonst nichts in der Welt!"

Schleiermachers hingebendes vaterländisches Wirken schöpft seine Kraft aus seinem Glauben an Preußens, an Deutschlands zukünftige Größe, deren weitere Entwicklung er mit klarem Blick im voraus schaute und voraussagte. In der Zeit der tiefsten nationalen Zertrümmerung fand er zuversichtliche Worte wie diese: „Ich glaube zu fest daran, daß das Vaterland ein ausgewähltes Werkzeug Gottes ist." Dann aber ist er nicht nur Deutscher, sondern er fühlt sich als Preuße: „Ich habe die Schwachheit, nicht nur ein Deutscher, sondern aus vielen Gründen ein Preuße zu sein." Im Jahre 1804 zieht er die bescheidenere Professur in Halle dem Rufe nach Würzburg vor, mit der Begründung: „Es ist mir wirklich etwas, im Vaterlande zu bleiben, in einer alten und sicheren Ordnung der Dinge, unter einerlei Schicksal und Gesetz mit den Menschen, die ich liebe, und zwar unter Gesetzen, die ich mir schon angeeignet habe; die ich im ganzen liebe und ehre und von denen ich weiß, daß sie zum Guten hinführen können und sollen." Nach der Auflösung der Universität Halle kommt für ihn natürlich eine amtliche Stellung im Reiche Jéromes, dem neugegründeten Königreiche Westfalen, nicht in Frage. Aber auch den zweimaligen ehrenvollen Ruf nach Bremen lehnt er ab. Er geht nach Berlin und zieht eine unsichere Lebensstellung in der preußischen Hauptstadt jeder anderen Wirksamkeit außerhalb der Grenzen Preußens vor. Hier entfaltete er dann eine vaterländische Tätigkeit von einer Vielseitigkeit, die geradezu bewundernswert ist: als Kanzelredner, als Dozent, als Staatsbeamter im Kultusministerium, als Mitbegründer der Berliner Universität, als Mitglied der Akademie der Wissenschaften. Er steht in engster Fühlung mit den sogenannten Patrioten, die unter der Führung Steins und Scharnhorsts dem preußischen Staate neue Entwicklungsmöglichkeiten eröffnen und alle Volkskreise zu lebendiger Mittätigkeit am Staatsganzen heranziehen wollen. So unternimmt er in ihrem Auftrage politische Reisen nach Königsberg und Dessau 1808 und 1811 nach Schlesien. 1813 redigierte er den „Preußischen Korrespondenten", und gleich seinen Kollegen Fichte, Savigny und Wolf stellt er sich in die Reihen des neubegründeten Landsturms. Wie klar Schleiermacher aber Preußens Beruf für Deutschland erkannte, das zeigte sein sogenanntes politisches Glaubensbekenntnis, das in manchen Wendungen auch heute noch nicht veraltet ist.

Es findet sich in einem Briefe vom 12. Juni 1813 an seinen alten Freund Friedrich Schlegel. Schleiermacher redigierte damals den „Preußischen Korrespondenten", das Organ der preußischen Reformfreunde. An ihn wandte sich Schlegel im Auftrage von Gentz, hinter dem letzten

Endes wohl Metternich selbst stand: eine Fühlungnahme der führenden Kreise Preußens und Österreichs zur Zeit des Waffenstillstandes, während dessen sich Österreich zum Eintritt in den Krieg gegen Frankreich entschloß. Schleiermacher schreibt: „Ich bin gar nicht so ganz dagegen, daß es Sachsen und Brandenburger, Österreicher und Bayern geben soll. Die Stammesverschiedenheiten sowohl, als die Spuren der alten politischen Concrescenzen, die freilich mit jenen nicht immer so genau zusammenfallen, sind den Deutschen zu stark aufgedrückt, als daß man sie sollte vernichten wollen dürfen. Nur sollen sie nicht über die größere Nationaleinheit dominieren und das Volk ihnen zuliebe nicht wieder in eine lose *πολυκοιρανιῃ* (*Vielherrschaft*) geraten und an den Rand des Abgrundes kommen. Darum ist *nach der Befreiung* mein höchster *Wunsch*, auf *Ein wahres deutsches Kaisertum*, nach *außen* hin kräftig und *allein das ganze deutsche Volk und Land* repräsentierend, das aber wieder *nach innen* den einzelnen Ländern und ihren Fürsten recht viele Freiheit läßt, sich nach ihrer Eigentümlichkeit auszubilden und zu regieren. Aber jenes ist nur möglich, wenn kein dem Kaisertum zugehöriger Fürst Länder hat, die demselben nicht angehören, wenn in die inneren (die nicht-militärischen und diplomatischen) Angelegenheiten der einzelnen Staaten der Kaiser sich ja nicht einmischt, und hierfür kann es wieder außer einer sehr weise eingerichteten Militärverfassung keine andere Garantie geben, als *die Unmöglichkeit* eigennütziger Familienabsichten und -rücksichten und der gänzliche Mangel aller despotischen Neigung auf dem Kaiserthron.“ (Dies ist mit anderen Worten: das Deutschland nach 1870.) Dann heißt es weiter: „Da liegen nun die ungeheuren Schwierigkeiten, und ich fürchte, daß jener Wunsch bei der gegenwärtigen Lage der Dinge nicht *unmittelbar* zu erreichen ist. Sobald von einem Kaisertum die Rede ist, kann wohl jetzt noch nicht anders als an Österreich gedacht werden. Ob *dieses* aber eine *solche* Garantie in sich hat, ob es sich wohl bei der so scharfen Trennung der Norddeutschen und Süddeutschen, der *Katholiken* und *Protestanten* ein so allgemeines Vertrauen erwerben würde, weiß ich nicht. Ob *Preußen* den Anfang damit machen wollen würde, auch Schlesien und Preußen (Ostpreußen) dem Deutschen Reich einzuverleiben und sich mit seiner ganzen Macht in die Stellung eines deutschen Reichsfürsten hineinzubegeben, ob *Österreich* liberal genug wäre, um ein solches Kaisertum zu gründen, wie wir es in der gegenwärtigen Zeit brauchen, das alles weiß ich nicht und kann es nach meiner beschränkten Kenntnis nur bezweifeln. Ob also nicht, wenn der Kampf mit vereinten Kräften (denn wir hoffen immer noch auf Österreich) und dann gewiß glücklich fortgesetzt wird, irgendeine andere, auf jeden Fall *interimistische Gestalt von Deutschland* das Resultat sein wird (das Deutschland von 1815—1870), und wie

diese aussehen wird und woher es kommen, darüber begebe ich mich nicht ins Prophezeien.“

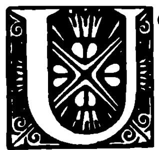
Konnte man damals besser den künftigen Werdegang der deutschen Geschichte in ihren wichtigsten Entwicklungsstufen voraussehen oder voraussagen, als es Schleiermacher, der Prophet des deutschen Glaubens, tut? Zunächst fand die deutsche Frage die interimistische Lösung des Deutschen Bundes. Dann schuf Bismarck das deutsche Kaisertum als Bundesstaat, unter Schonung der einzelnen Stammeseigentümlichkeiten, nach Grundsätzen, die so auffallend mit den Ansichten Schleiermachers übereinstimmen, daß er sie von ihm entlehnt haben könnte. —

Die neue Kaiserkrone konnte nicht Österreich zufallen, sondern Preußen mußte den neuen deutschen Kaiser stellen — nach dem Programme Schleiermachers, möchte man sagen; denn wenn auch nicht ausdrücklich gesagt, ist doch dieser Gedanke deutlich zwischen den Zeilen zu lesen.

Wieder mußten wir, wie vor hundert Jahren, einen völligen Zusammenbruch unseres Vaterlandes erleben. Wieder steht unser Volk vor der schwierigen Aufgabe, sein geistiges, sittliches und vor allem sein politisches Dasein vor dem Untergang zu bewahren. Da hieße es, wertvollste Kräfte vergeuden, wollte man in dem schweren Kampfe, den wir um eine würdigere Zukunft unseres tief gedemütigten Volkes führen müssen, auf die Hilfe der besten Geister unserer vaterländischen Vergangenheit verzichten. Unter ihnen ist Schleiermacher wie wenig andere berufen, uns aus der Not und der Verwirrung der Gegenwart herauszuführen. Er ist einer jener deutschen „Ideologen“, die Napoléon mit Recht so fürchtete, haßte und verfolgte, weil ihr scharfer Geist nur zu deutlich Wesentliches vom Unwesentlichen trennte, und ihr helles Auge sich nicht durch den prächtigsten äußeren Schein und falschen Glanz blenden ließ. Sie verstanden zu gut, Vorübergehendes vom Bleibenden zu trennen.

Wir rühmen uns gleichen Stammes und desselben Blutes, sorgen wir aber auch dafür, daß wir auch gleicher Gesinnung sind. Beweisen wir, daß der Geist von 1813, der Deutschland vor hundert Jahren aus tiefstem Falle wieder aufrichten half, auch unter uns noch lebendig ist. Möge sich die Hoffnung erfüllen, daß das Gemeinwesen und Staatsganze, für das sich Charaktere wie Schleiermacher mit höchster Festigkeit und Entschlossenheit, mit hingebendster Opferwilligkeit und Vaterlandsliebe einst einsetzten, nicht dauernd für alle Zukunft der elenden Verknechtung und dem völligen Verfall preisgegeben sein kann.

Schleiermacher über Freundschaft und Religion

eber die Freundschaft. Wohl fürchten die Menschen, daß nicht lange die Freundschaft währe, wandelbar scheint ihnen das Gemüt, es könne der Freund sich ändern, mit der alten Gesinnung fliehe die alte Liebe, und Treue sei ein seltenes Gut. Sie haben recht; es liebt ja, wenn sie über das Nützliche hinaus noch etwas kennen, doch einer vom andern nur den leichten Schein, der das Gemüt umfließt, die oder jene Tugend, die, was sie eigentlich im Innern sei, sie nie erforschen; und wenn in den Verwirrungen des Lebens ihnen das zerfließt, so schämen sie sich nicht, nach langen Jahren noch zu gestehen, sie haben am Menschen sich geirrt. Mir ist nicht schöne Gestalt, noch was sonst im ersten Anblick das Herz der Menschen fängt, verliehen: doch webt sich jeder, der mein Innres nicht durchschaut, auch einen solchen Schein. Da wird das gute Herz geliebt, das ich nicht möchte, das bescheidene Wesen, das ich nicht habe, die Klugheit auch, die ich von Herzen verachte. Ja, solche Liebe hat mich schon oft verlassen; auch gehört sie nicht zu jener Habe, die mir teuer ist. Nur was ich selbst hervorgebracht und immer wieder aufs neue mir erwerbe, ist für mich Besitz: wie könnt ich zu dem Meinen rechnen, was nur aus jenem Schein entsteht, den ihr blödsichtig Auge dichtet. Rein weiß ich mich davon, daß ich sie nicht betrüge; aber wahrlich, es soll die falsche Liebe mich auch nicht länger, als ich es tragen mag, verfolgen. Nur eine Äußerung des inneren Wesens, die sie nicht mißverstehen können, kostet's mich; nur einmal sie gerade hin auf das zu führen, was ich im Gemüt am köstlichsten bewahre, und was sie nicht dulden mögen, so bin ich ledig der Qual, daß sie mich für den Ihren halten, daß mich lieben, die mich hassen sollten. Gern gab ich ihnen die Freiheit wieder, die in falschem Schein befangen war. Die aber sind mir sicher, die wirklich mich, mein inneres Wesen, lieben wollen, und fest umschlingt sie das Gemüt und wird sie nimmer lassen. Sie haben mich erkannt, sie scheuen den Geist, und die ihn einmal lieben, wie er ist, die müssen ihn immer wieder und immer tiefer lieben, je mehr er sich entwickelt und bildet.

Dieser Habe bin ich so gewiß, als meines Sinns; auch hab ich Keinen noch verloren, der mir je in Liebe teuer ward. Du, der in frischer Blüte der Jugend mitten im raschen, frohen Leben unseren Kreis verlassen mußtest — ja, ich darf anreden das geliebte Bild, das mir im Herzen wohnt, das mit dem Leben und der Liebe fortlebt, und mit dem Gram — nimmer hat dich mein Herz verlassen; es hat dich mein Gedanke fortgebildet, wie du dich selbst gebildet haben würdest, hättest du erlebt die neuen Flammen, die die Welt entzünden, es hat dein Denken mit dem meinen sich vereint, und das Gespräch der

Liebe zwischen uns, des Gemütes Wechselanschauung hört nimmer auf und wirket fort auf mich, als lebtest du neben mir wie sonst. Ihr Geliebten, die Ihr wirklich, nur in der Ferne, lebt und oft von Eurem Geist und Leben ein frisches Bild mir sendet, was kümmert uns der Raum? Wir waren lange beieinander und waren uns weniger gegenwärtig, als wir jetzt sind. Denn was ist Gegenwart, als die Gemeinschaft der Geister? Was ich nicht sehe von Eurem Leben, bild ich selbst, Ihr seid mir nahe bei allem in mir, um mich her, was Euren Geist lebendig berühren muß, und wenig Worte bestätigen mir alles oder leiten auf rechte Spur mich, wo noch Irrtum möglich war. Ihr, die Ihr mich jetzt umgebt in süßer Liebe, Ihr wißt, wie wenig die Lust mich quält, die Erde zu durchwandeln; ich stehe fest an meinem Ort und werde nicht verlassen den schönen Besitz, in jedem Augenblick Gedanken und Leben mit Euch tauschen zu können; wo solche Gemeinschaft ist, da ist mein Paradies. Gebietet über Euch ein anderer Gedanke, wohl: es gibt für Uns doch keine Entfernung — Aber Tod? Was ist denn Tod, als größere Entfernung?

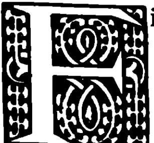
Düsterer Gedanke, der unerbittlich jedem Gedanken an Leben und Zukunft folgt. Wohl kann ich sagen, daß die Freunde mir nicht sterben; ich nehm' ihr Leben in mich auf, und ihre Wirkung auf mich geht niemals unter: mich aber tötet ihr Sterben. Es ist das Leben der Freundschaft eine schöne Folge von Akkorden, der, wenn der Freund die Welt verläßt, der gemeinschaftliche Grundton abstirbt. Zwar innerlich hallt ihm ein langes Echo ununterbrochen nach, und weiter geht die Musik: doch erstorben ist die begleitende Harmonie in ihm, zu welcher ich der Grundton war, und die war meine, wie diese in mir sein ist. Mein Wirken in ihm hat aufgehört, es ist ein Teil des Lebens verloren. Durch Sterben tötet jedes liebende Geschöpf, und wem der Freunde viele gestorben sind, der stirbt zuletzt den Tod von ihrer Hand, wenn ausgestoßen von aller Wirkung auf die, welche seine Welt gewesen, und in sich selbst zurückgedrängt, der Geist sich selbst verzehrt. Zwiefach ist des Menschen notwendiges Ende. Vergehen muß, wem so unwiederbringlich das Gleichgewicht zerstört ist zwischen dem inneren und äußeren Leben. Vergehen müßte auch, wem es anders zerstört ist, wer, am Ziele der Vollendung seiner Eigentümlichkeit angelangt, von der reichsten Welt umgeben, in sich nichts mehr zu handeln hätte; ein ganz vollendetes Wesen ist ein Gott, es könnte die Last des Lebens nicht ertragen, und hat nicht in der Welt der Menschheit Raum. Notwendig also ist der Tod, und dieser Notwendigkeit mich näher zu bringen, sei der Freiheit Werk, und sterben wollen können mein höchstes Ziel! Ganz und innig will ich die Freunde umfassen und ihr ganzes Wesen ergreifen, daß jeder mich mit süßen Schmerzen töten helfe, wenn er mich verläßt, und immer fertiger will ich mich bilden, daß auch so dem Sterbenwollen immer

näher die Seele komme. Aus beiden Elementen ist immer der Tod des Menschen zusammengesetzt, und so werden nicht die Freunde alle mich verlassen, noch werd' ich jemals ganz der Vollendung Ziel erreichen. In schönem Ebenmaß werd' ich nach meines Wesens Natur mich ihm von allen Seiten nähern; dies Glück gewähren mir meine schöne Ruhe und mein stilles, gedankenvolles Leben. Es ist das Höchste für ein Wesen wie meines, daß die innere Bildung auch übergeh' in äußere Darstellung, denn durch Vollendung nähert jede Natur sich ihrem Gegensatz. Der Gedanke in einem Werk der Kunst mein inneres Wesen und mit ihm die ganze Ansicht, die mir die Menschheit gab, zurückzulassen, ist in mir die Ahndung des Todes. Wie ich mir der vollen Blüte des Lebens bewußt zu werden anfing, keimte es auf, jetzt wächst es in mir täglich und nähert sich der Bestimmtheit. Unreif, ich weiß es, werd' ich ihn aus freiem Entschluß aus meinem Innern lösen, ehe das Feuer des Lebens ausgebrannt ist; ließ ich ihn aber reifen und vollkommen werden das Werk: so müßte dann, so wie das treue Ebenbild erschiene, in der Welt mein Wesen selbst vergehn; es wäre vollendet. (Aus den Monologen.)

Über die Religion. — Die Betrachtung des Frommen ist nur das unmittelbare Bewußtsein von dem allgemeinen Sein alles Endlichen im Unendlichen und durch das Unendliche, alles Zeitlichen im Ewigen und durch das Ewige. Dieses suchen und finden in allem was lebt und sich regt, in allem Werden und Wechsel, in allem Tun und Leiden, und das Leben selbst im unmittelbaren Gefühl nur haben und kennen als dieses Sein, das ist Religion. Ihre Befriedigung ist, wo sie dieses findet; wo sich dieses verbirgt, da ist für sie Hemmung und Ängstigung, Not und Tod. Und so ist sie freilich ein Leben in der unendlichen Natur des Ganzen, im Einen und Allen, in Gott, habend und besitzend alles in Gott und Gott in allem. (Über die Religion. 2. Rede.)

Die staatspädagogischen Ansichten Fichtes

Von Studienrat Dr. Julius Wagner, Frankfurt a. M.



ichte gehört in der Gegenwartspädagogik mit zu den Großen, an denen zahlreiche Gedanken ihre Anknüpfung suchen. Die Einheitsschule, Arbeitsschule, Nationalerziehung, die Sozialpädagogik entnehmen den philosophischen und pädagogischen Ansichten Fichtes einen Teil ihres polemischen Rüstzeuges. In der Regel stehen dabei von seinen Werken die Reden an die deutsche Nation, die Aphorismen über Pädagogik und die beiden Universitätspläne über die Reorganisierung der Erlanger und Einrichtung der Berliner Universität im Vordergrunde. Daneben bieten seine staatstheoretischen Schriften eine Fülle von Anregungen für staats- und bildungspolitische Probleme. Es ist diese Seite der Pädagogik Fichtes weniger behandelt worden, und doch enthalten seine Schriften Auseinandersetzungen über wichtige Fragen der Staats- und Kulturpolitik, die heute im Mittelpunkte des Interesses stehen. Das Verhältnis des Staates zur Kirche, zum Bildungsinhalt, zur Kulturpädagogik, zur Organisation der Bildungseinrichtungen wird vom Standpunkte der idealistischen Philosophie behandelt. Die folgenden Ausführungen setzen sich zur Aufgabe, die wesentlichsten Züge der Fichteschen Staatspädagogik darzulegen.

Das wesentlichste Bestimmungsstück des Kulturbegriffes ist bei Fichte die Freiheit. „Kultur heißt Übung aller Kräfte auf den Zweck der völligen Freiheit, der völligen Unabhängigkeit von allem, was nicht wir selbst, unser reines Selbst ist.“[1]) Der Aktivismus als solcher ist wertlos, wenn nicht das Triebhafte, das Natürliche im Menschen Richtung erhält durch das Prinzip der Freiheit. Freiheit ist ihm aber nicht schrankenlose Willkür. Freiheit ist die Verwirklichung des Sittengesetzes. Frei ist der Mensch, wenn er seiner Vernunft, dem göttlichen Funken in der Brust, folgt, wenn er das Sinnliche unter die Vernunft zwingt. Die Freiheit tritt in drei Arten[2]) auf: als transzendentale, „das Vermögen, erste unabhängige Ursache zu sein“, als kosmologische, „der Zustand, da man wirklich von nichts außer sich abhängt — kein Geist besitzt sie, als der unendliche Geist, aber sie ist das letzte Ziel der Kultur aller endlichen Geister“, und drittens als politische Freiheit; sie ist „das Recht, kein Gesetz anzuerkennen, als welches man sich selbst gab“. Alle drei Arten erhalten ihre Normierung durch die Vernunft.

Ihr steht die Sinnlichkeit kämpfend gegenüber, und der ganze Prozeß der Kulturgewinnung besteht in zwei nebeneinander verlaufenden Teil-

[1]) Werke VI. S. 86/87.
[2]) Ebenda S. 101, Fußnote.

prozessen: a) in der Bezähmung der Sinnlichkeit. „Die Sinnlichkeit soll nicht nur nicht Gebieter, sie soll auch Diener, und zwar ein geschickter, tauglicher Diener sein“.[1]) Fichte fordert Kultur der Sinnlichkeit. Dabei ist der Begriff Sinnlichkeit sehr weit in der Bedeutung alles dessen zu fassen, was nicht reines Ich ist. b) Übung und Erhöhung der Sinnlichkeit. Sie bedeutet keine Gefahr für das Auswirken der Vernunft, sondern in diesem Teilprozeß wird der Sinnlichkeit gleichsam die Uniform des Geistes angezogen. Die Postulierung der Freiheit, die in den Beiträgen zur Berichtigung der Urteile über die französische Revolution mit dem Kulturbegriff vereint ist, ist bekanntlich auch in der Wissenschaftslehre und in dem System der Sittenlehre das Grundthema des Fichteschen Idealismus. Dient in diesen beiden Untersuchungen das Postulat der Ableitung der erkenntnistheoretischen und ethischen Normen, so erhält hier das Thema Bedeutung für den Prozeß der Kultivierung des Menschen, indem die Kultur zur Freiheit der einzig mögliche Endzweck des Menschen wird. Frei ist der Mensch, wenn sein Wille mit dem Gesetze der Vernunft übereinstimmt. „Alles, was Menschen tun und treiben, muß sich als Mittel für diesen letzten Endzweck in der Sinnenwelt betrachten lassen, oder es ist ein Treiben ohne Zweck, ein unvernünftiges Treiben.“[2])

Es erhebt sich nun die Frage, wie wir diese Kultur gewinnen. Die Antwort lautet: „Niemand wird kultiviert, sondern jeder hat sich selbst zu kultivieren.“[3]) Hiermit berühren wir das Fundament der Fichteschen Pädagogik. Sie ist eine durch und durch aktivistische Pädagogik. Kultur durch Selbstkultur könnten wir das Leitmotiv des Arbeitsschulgedankens, Bildung durch Selbsttun, variieren. In der Kultivierung gibt es keinen Zustand der Passivität, kein bloßes Hinnehmen. „Bildung geschieht durch Selbsttätigkeit und zweckt auf Selbsttätigkeit ab.“ Für diese Bildung durch Selbsttun kommen alle Anlässe des Lebens in Frage, auch solche, die wir gerade nach unseren Erlebnissen der letzten Jahre als mit der Kultur oft schlechterdings unvereinbarlich finden: der Krieg, der das Verachten der Gefahr, selbst des Todes lehrt, der Heroismus und Heldentum im Dienste einer Idee erzeugt.

Wie verhält sich nun das verfassungsmäßige Leben im Staate zu dieser Kultur zur Freiheit? Zahlreiche Veranstaltungen dienen tatsächlich der Kultivierung, indem der Staat Maßnahmen ergreift, um einige unserer Kräfte zu bilden, aber — und das ist für Fichtes kulturpolitisches Gewissen wesentlich — diese Bildung geschah nicht um unserer selbst halber, sondern um das Individuum besser für Staatszwecke dienstbar

---

[1]) Werke VI. S. 87.
[2]) Ebenda S. 89.
[3]) Ebenda S. 90.

zu machen. Kultur ist ein Persönliches und verträgt nur indirekt eine utilitaristische Verwendung in staatlichem Interesse. Man muß sich den besonderen Zweck der Schrift „Über die Berichtigung der Urteile über die französische Revolution“ vor Augen halten, wenn hier der Kulturbegriff so ohne jede innere Beziehung zum Staat und zur Gesellschaft behandelt wird. Fast vermögen wir das sozialpädagogische System kaum noch schemenhaft zu erkennen, wenn an dieser Stelle der Bildungsvorgang ganz in den Gedankengängen einer individualistischen Pädagogik vorgetragen wird. Und doch wissen wir, daß der Philosoph des reinen Ichs den Begriff der Bildung nicht anders fassen konnte als in engster Beziehung auf das Einzelsubjekt. Auch der Verfassung gegenüber wahrt das Individuen seine Selbständigkeit, einmal auf Grund der Wissenschaftslehre, in der Fichte die absolute Freiheit des Ichs postulierte, und zum anderen auf Grund der Staatsphilosophie Fichtes, nach der der staatliche Zusammenschluß ganz im Sinne der Lehren des Naturrechts einseitig als Kontraktfrage zwischen Fürst und Volk aufgefaßt wird.

Haben wir oben schon anerkannt, daß der Staat sich um unsere Kultivierung bemüht, wenn auch nicht in erster Linie um unserer selbst willen, sondern in Rücksicht auf staatliche Zweckdienlichkeit, so hemmt und schädigt uns anderseits der Staat sehr oft, die Persönlichkeitskultur zur Vollendung zu bringen. Zwar im Vernunftsstaat, dem Ideal der Fichteschen Staatslehre, fallen Staat und Einzelwesen unter dasselbe Gesetz der Vernunft, und die kulturfördernden Bestrebungen des Staates sind gleichgerichtet mit der Kultur der Freiheit des Individuums; aber solange das Ideal des Vernunftstaates nicht erreicht ist, tritt oft der Staat der Kultur des einzelnen hindernd entgegen. In ihm ist noch nicht die Moralität zum herrschenden Gesetz erhoben, es herrscht der Zwang. Zwang aber macht Kultur zur Freiheit unmöglich.

Es kann darum auch der Staat nicht beanspruchen, daß wir unsere Persönlichkeitskultur ihm allein verdanken. Der Staatsegoismus neigt zur Ansicht, als sei der Einzelmensch dem Staat für die Kultur, die der Mensch erwarb, verpflichtet. Alles, was der Staat zum Kulturprozeß im Individuum gab, schenkte er in Erwartung besserer Verwendungsmöglichkeiten für Staatszwecke. Doch besteht zwischen Staat und Einzelmensch gar kein Vertragsverhältnis, nach dem wir dem Staate unsere Kulturwerte zur Verfügung stellen müssen; denn in dem Augenblick, da er das Kind unter seine Maßnahmen der Bildung stellt, ist dieses aus Mangel an Vernunft gar nicht vertragsfähig. Vertragsfähigkeit tritt erst nach der Bildung der Vernunft ein. Im voraus aber den Menschen durch spätere Verpflichtungen binden zu wollen, ist unmoralisch. „Gib mir die verheißene Kultur. Werde ich durch sie zur Liebe deiner Verfassung gebracht, so hast du ja deinen Zweck erreicht. Werde ich nicht dazu gebracht, so taugt entweder die vorgebliche Kultur

nichts, die du mir gabst, und du hast dein Wort nicht gehalten; oder, wenn sie taugt, so muß deine Verfassung nichts taugen."[1]) Kultur ist etwas Persönliches, ist etwas, was nicht von außen an uns herangebracht werden kann, wie man etwa einen Mantel um die Schultern hängt.

Kultur kann weder vom Staate noch von der Gesellschaft gegeben werden, beide leihen uns nur die Mittel zur Kultur, und zwar die Gesellschaft in größerer Zahl. Die Gesellschaft und nicht der Staat ist es, der z. B. das Neugeborene mit Liebe, Sorgfalt und Mitleid aufnimmt und seine Existenz sichert. Im Kinde stellt sich die Menschheit in ihrer Würde dar, und es ist Pflicht des einzelnen der Gesellschaft — hier der Eltern — sich des Kleinkindes zuerst anzunehmen. Es handelt sich hier einfach um ein Recht des Kindes, das es als Mensch geltend macht, wenn es als schwach und unentwickelt den Schutz durch den Erwachsenen beansprucht. Der Staat tut in dieser Altersstufe direkt nichts für das Kind.

Wie verhält es sich nun mit der Schule? Auch sie ist mehr eine Institution der Gesellschaft als des Staates. „Ihr Dasein beruht nicht auf dem Bürgervertrag, sondern auf anderen besonderen Verträgen kleinerer oder größerer Gesellschaften; höchstens dasjenige in ihnen, was den Geist niederdrückt, und seine freie Schwungkraft lähmt, hier mönchische Disziplin, dort Aufsicht über Rechtgläubigkeit aller Art, Anhänglichkeit an das Alte, weil es alt ist, vorgeschriebene Lehrbücher und Lehrgänge sind seiner Fürsorge beizumessen."[2]) Er mag auch die Lehrer besolden und berufen — ob der Berufene nun wirklich ein wahrer „Menschenlehrer" ist, darüber hat der Staat ebenso wenig Gewalt, wie über meine Menschwerdung. Die Schule ist nur ein mir gebotenes Mittel, ob ich klug und gelehrt werde, hängt davon ab, ob ich mich dieses Mittels wirklich bediene. Fichtes ceterum censeo ist immer: Kultur wird nicht gemacht! „Vergebens also fordert der Staat eine Kultur zurück, die er mir weder gab, noch geben konnte; vergebens beklagt er sich, daß ich ein Geschenk gegen ihn wende, das nicht von ihm ist."[3]) Als Konsequenz für Fichte folgt, daß man jederzeit das Recht habe, aus dem Staate auszuscheiden, wenn einem der Staatsvertrag nicht mehr zusagt.

Wertvoll für Fichtes Staatspädagogik ist der „Excurs zur Staatslehre" in den „Politischen Fragmenten".[4]) Er untersucht hier die Errichtung des Vernunftreiches. Dieses besteht dann, wenn die eigene Einsicht in das Recht übereinstimmt mit dem Rechtsgesetz des Reiches. Beide sind ja nach Fichte Auswirkungen

---

[1]) Werke VI. S. 138.
[2]) Ebenda S. 145.
[3]) Ebenda S. 147.
[4]) Fichte VII. S. 574 ff.

desselben geistigen Untergrundes: der absoluten Freiheit des Sittlichen. Im nicht vernunftgemäßen also unvollkommenen Staate widerstreitet die individuelle Rechtseinsicht der Rechtsnorm des Staates. Daher alle kulturelle Unvollkommenheit. Das Mittel, die Ausgeglichenheit zwischen individueller und allgemeiner Rechtsnorm herbeizuführen, ist Aufgabe der Erziehung. Somit wird diese zur Voraussetzung der Verwirklichung des Vernunftreiches schlechthin. Tiefer und weiter kann die Bedeutung der Erziehung nicht gefaßt werden. Nicht Armen-, nicht Verwaltungseinrichtungen, sondern Bildung und Erziehung ermöglichen die Einrichtung des Vernunftreiches. Der Zwangsstaat besteht solange, als noch nicht alle zur Einsicht vom Recht gekommen sind. Er ist in dem Augenblicke überflüssig, wenn es der Erziehung gelang, die Einsicht vom Recht zu erreichen. [1]) Es ist die Erziehung zur Einsicht in die sittliche Bestimmung, die Fichte fordert.

Nichts ist bezeichnender für Fichtes Staatspädagogik, als die Auffassung, daß allgemeinster Zweck des Staates die sittliche Erziehung sei. „Allgemeinster und fortdauernder Zweck ist Volkserziehung zur Einsicht in das Recht. Das Ziel ist die freie Einsicht. Nun ist Einsicht aber bedingt durch die, welche die Erziehung erst hervorbringen soll.“ [2]) Diesem obersten Staatszwecke, die innere Freiheit zu sichern, ordnen sich die besonderen Zwecke der Sorge für die äußere Freiheit durchaus unter: Sorge für Gewerbe, Handel, Ackerbau usw.

Darum gehört „die Erziehung aller als die erste Bedingung“ in den Aufgabenkreis des Staates. Nicht Bildung einzelner Stände, sondern der ganzen Nation kehrt an dieser Stelle thematisch aus den Reden an die deutsche Nation wieder. Dabei denkt sich Fichte die Bildung der einzelnen Klassen durchaus nicht mechanistisch nivelliert. Höhere und niedere Stände benötigen verschiedene Bildung. Worin es aber keinen Unterschied geben kann, das ist die „Einsicht über die Freiheit, darum über Sittlichkeit und Recht“. [3]) Der niedere Stand erwirbt sich technische Fertigkeiten, der höhere weitere theoretische Wissenschaft, historische Kenntnisse usw., kurz Philosophie, Enzyklopädie, Geschichte. Doch bleibt auch dem „Volksmann“ das „Recht“, sich höhere Bildung zu verschaffen. Der inneren Struktur nach bringt Fichte die Bildung der höheren und niederen Stände auf die Formel „genetische“ und „faktische“ Erkenntnisse. Der Gelehrte soll bei allen Problemen die Genesis der Erkenntnisse begreifen, dem „Volksmanne“ genügt deren faktischer Besitz.

Ähnlichen Gedanken begegnen wir in der Staatslehre vom Jahre 1813, wenn er von der Bedeutung der Wissenschaft spricht. „Alle Wissen-

[1]) Ähnliche Gedanken entwickelt Fichte in der Staatslehre, oder über das Verhältnis des Urstaates zum Vernunftreiche vom Jahre 1813, bes. Abschnitt 3. Werke IV. S. 431 ff.

[2]) Werke VII. S. 576.

[3]) Werke IV. S. 582.

schaft hat praktische Tendenz und ist tatbegründend. Das rein Theoretische zeigt die Mittel an zur Realisierung eines noch entlegenen Ziels; das rein Praktische geht auf den absolut nächsten Zweck." [1]) Hieraus ergibt sich für Fichte der Unterschied von „Volk" und „Gelehrten". Doch kann der einzelne in der einen Hinsicht zum Volk in der anderen zum Gelehrten gezählt werden.

Ganz im Sinne Platos weist er den Lehrern eine hervorragende Rolle im Staate zu. Sie sollen die Oberherren sein. „Soll in einem Volke ein rechtmäßiger Oberherr möglich sein, so muß es in diesem Volke Lehrer geben, und nur aus ihnen könnte der Oberherr gewählt oder errichtet werden." [2]) Zu dieser hervorragenden Stellung befähigt den Lehrer der Besitz eines „gemeingültigen Verstandes". In den beiden Universitätsplänen und den drei Vorlesungen über den Gelehrten hat Fichte den Bildungsweg dieser obersten führenden Schicht vorgezeichnet. Nur durch höchste Bildung der Güter „gemeingültigen Verstandes" kann das Vernunftreich fortbestehen.

Es sind Gedanken aus Platos Staatslehre, wenn Erziehen und Regieren als verwandte Tätigkeiten aufgefaßt und die Erzieher als die an Einsicht Reichsten den höchstgewertetsten Stand bilden. An Plato erinnert auch die Stellung der Eltern zur Erziehungsfrage. Fichte wünschte bekanntlich die Kindererziehung aus den Händen der Eltern zu nehmen und bezieht sich selbst auf Plato. [3]) Zur Erziehung sind allein die Tüchtigen berufen. Es besteht kein Erziehungs„recht" für die Eltern. In den Reden an die deutsche Nation hat Fichte ausgeführt, warum das Elternhaus als Erziehungsstätte nicht in Frage komme. Es ist die allgemeine Sittenverderbtheit der Deutschen. In den politischen Fragmenten spricht er sich in folgenden Worten aus: „Jeder hat das Recht, die möglichst beste Bildung zu erhalten: aber die Familienerziehung ist niemals diese beste, weil sie nicht die durch den besonnensten Verstand geleitete sein kann." [4])

Hat Fichte so einerseits erkannt, daß Erziehung die erste Voraussetzung für die Begründung des Vernunftreiches ist, so verkennt er auch nicht deren praktische Bedeutung für das Staatswohl. Es stellt sich die Erziehung in den Dienst der Güterproduktion durch Einrichtung von Fachschulen. Fichte verweist an dieser Stelle an das Vorbild der Fellenbergschen Ackerbauschulen, [5]) zu deren Mitarbeit er von Fellenberg selbst eingeladen wurde. Aus den Reden an die deutsche Nation und den Aphorismen zur Pädagogik wissen wir, wie sehr er den

---

1) Werke IV. S. 394.
2) Werke VII. S. 450.
3) Ebenda S. 584.
4) Ebenda S. 585.
5) Ebenda S. 604.

Utilitarismus einer verfrühten Fachbildung ablehnt. Die Fachschule soll im Sinne Fichtes erst nach vollendeter Allgemeinbildung einsetzen.

Klare Einsichten in Fichtes Staatspädagogik gewinnen wir aus den politischen Fragmenten.[1]) Als Zweck der Staatsverfassung der Deutschen gilt ihm in erster Hinsicht: „Die Menschheit in der Nation allseitig auszubilden in dem Grade, in welchem dies das Zeitalter verstattete.“ Wenn er in den Reden an die deutsche Nation, die der Abfassung der politischen Fragmente vorausging, die Erziehung als das vornehmste Mittel für die nationale Wiedergeburt bezeichnet hatte, so behandelt er hier das Problem vom Standpunkte der Staatspädagogik. Der Verfassungszweck erhält volkserzieherische Richtung. Die Verfassung der Deutschen hat deren nationale Einheit herbeizuführen. Fichte erstrebt „die absolute Gleichheit der Stämme“. Individualisierung ist nur insoweit berechtigt, als verschiedene Beanlagung die Hervorhebung Befähigter rechtfertigt. Die Gleichheit der Stämme ist ihm sowohl eine Rechts- wie Zweckmäßigkeitsfrage. Wie sehr er mit dieser Forderung seiner Zeit vorauseilte, erkennen wir deutlich, wenn wir beobachten, wie wir auch heute noch im deutschen Lande unter verhängnisvollen Sonderbestrebungen der Teilstaaten leiden. Einheitlichkeit mangelt auf erzieherischem Gebiete auch jetzt noch sehr. Erst recht war damals beim vollkommenen Mangel einer politischen Einheit der deutschen Stämme eine pädagogische Einheitlichkeit der Erziehungsformen ein utopistischer Wunsch. Das Deutsche Reich aufgelöst, der preußische Staat vernichtet, Teilgebiete des ehemaligen Reiches gefügige Trabanten des Feindes. Wie konnte da die Idee der nationalen Einheit des Erziehungszweckes erreicht werden! Auch die Folgezeit hat dem Gedanken der Vereinheitlichkeit des Erziehungswerkes nicht in Fichtes Sinne gepflegt. Er behandelt das pädagogische Problem vom Gesichtspunkt der Verfassung. Aber weder die Verfassung des norddeutschen Bundes noch die des Deutschen Reiches nahmen Rücksicht auf den Gedanken einer Angleichung der Schulgesetzgebung der Staaten. Nur in der Grundlage und Anerkennung der Grundrechte des deutschen Reichsbürgers bestand ein einigendes Ferment. Im übrigen ist die Schulgesetzgebung fast ganz Sache der Staaten geblieben. Im Artikel 4 der alten Reichsverfassung zählte das Schulwesen nicht zu den der Beaufsichtigung und der Gesetzgebung des Reiches obliegenden Aufgaben. Dem Reiche blieb namentlich die Regelung des Berechtigungswesens der höheren Schulen vorbehalten. Artikel 4, Nr. 14 regelte weiter die Einjährig-Freiwillige Vorbildung.[2]) Die beratende Körperschaft, die vom Bundesrat eingesetzte Reichsschulkommission, mit ihren sechs Mitgliedern, je eines für die vier Königreiche und zwei wechselnd für

[1]) Werke VII. S. 530. ff.

[2]) § 90 der deutschen Wehrordnung vom 22. Juli 1901, Zbl. für das Deutsche Reich, Beil. Nr. 32.

die übrigen Staaten, konnte nur wenig in der Richtung einer reichsgesetzlichen Vereinheitlichung bedeuten.

Selbst innerhalb der Einzelstaaten kam es zu keinem einheitlichen Auf- und Ausbau des Erziehungswesens. Das in der preußischen Verfassungsurkunde in Artikel 26 in Aussicht gestellte, das ganze Unterrichtswesen umfassende Gesetz ist nie erschienen. Abgesehen von einigen teilgesetzlichen Regelungen blieb alles dem Wege des Verordnungsrechtes der Staatsregierung vorbehalten. Von den vier Königreichen hat übrigens nur Sachsen 1876 ein allgemeines Unterrichtsgesetz herausgegeben. Auch in der Verfassung des Deutschen Reiches vom 11. August 1919 sind nur wenig pädagogische Materien der Gesetzgebung des Reiches unterstellt. Nach Artikel 7, Nr. 6, das Pressewesen, Nr. 7, die Bevölkerungspolitik, die Mutterschafts-, Säuglings-, Kinder- und Jugendfürsorge, Nr. 20, das Theater- und Lichtspielwesen. Nach Artikel 10 kann das Reich im Wege der Gesetzgebung Grundsätze für Religionsgesellschaften, für das Schulwesen einschließlich des Hochschulwesens und für das wissenschaftliche Bücherwesen aufstellen. In Artikel 135—141 sind die maßgebenden Bestimmungen über die Religion und die Religionsgesellschaften und in Artikel 142—150 für Bildung und Schule gegeben worden. Die Frage der Vereinheitlichung des Schul- und Erziehungswesens stand auch auf der Schulkonferenz 1920 zur Diskussion, auf der bemerkenswerte Vorschläge zu weiterer Ausgleichung in Fragen der Organisation und Verwaltung gemacht wurden.

Die oben zitierten Gedanken Fichtes verraten so recht den konstruktiven Zug seines Denkens. Es ist unverkennbar, daß er heute in der Forderung einer weiteren Vereinheitlichung des Schulwesens mehr Zustimmung als damals finden würde; doch müßte andererseits eine vollkommene Uniformität als höchst bedauerlicher Zustand bezeichnet werden. Was indessen jener Forderung der Einheitlichkeit der Erziehung — wie er sie im einzelnen dachte, ist in den Reden an die deutsche Nation ausgeführt — ihren kulturgeschichtlichen Wert verleiht, das ist die Betonung der innigen Zusammenhänge zwischen Erziehung und Kulturpolitik.

„Die Bürger sind alle gleich geboren und werden durch gemeinschaftliche Erziehung und der darin bewirkten Entwicklung aller ihrer Anlagen erst gesondert nach Ständen und Berufen. Jeder kann, wie sich versteht, jedes werden; ist dadurch in das Recht des Geistes eingesetzt.“ [1]) In diesem Ausspruch aus den politischen Fragmenten haben wir die Rechtfertigung der Nationalerziehung. Der Gleichheit der Bürger wird durch gemeinsame Erziehung, die eine strikte Ablehnung jeglicher nach Standesherkunft geschiedenen Erziehung ist, Rechnung getragen. Eine Differenzierung findet nur statt auf Grund der verschiedenen An-

---

[1]) Werke VII. S. 554.

lagen. Fichte hatte diese Worte 1813 unmittelbar nach dem Aufrufe des Königs von Preußen in bezug auf diesen geschrieben. Es ist der Geist der „Reden an die deutsche Nation", der Sinn der Steinschen Reformen, der zu uns spricht. Wer sich nach Fichte gegen die Freiheit des einzelnen aus Standesrücksichten stellt, tritt damit aus der Reihe der nationalen Einheit heraus und „zeigt sich faktisch des Begriffes der Freiheit unfähig". Das Anklammern an überkommene Vorrechte und die Hinderung der Nationalerziehung erfährt in diesen Worten eine strenge Zurückweisung. Dabei ist Fichte frei von Radikalismus und erkennt z. B. auf materiellem Gebiet die Verpflichtung der Ablösung der alten Rechte nach vom Reiche festzusetzenden Entschädigungen an. Der Radikalismus in der Kulturpolitik kann also nichts Törichteres tun, als sich auf Fichte als Kronzeugen zu berufen. Er hat im Gegenteil das Rechtsprinzip stets vertreten und Respektierung des Rechtes verlangt. Nur eine Klasse der Rechte gibt es, in der absolute Freiheit des einzelnen besteht, das sind die Urrechte. Sie müssen bei allen Gliedern der Nation hergestellt werden. Wo bestehende alte Vorrechte diesen Urrechten zuwiderlaufen, gibt es bei deren Abschaffung keine Entschädigungspflicht des Staates.

Was lehrt uns Kant?

Aus dem Nachlaß von Richard Kabisch,
gefallen am 30. Oktober 1914 in Flandern.
(Fortsetzung.)

III. Die Subjektivität des Raumes.

In einer mündlichen Erörterung über die Subjektivität der Empfindung sagte mir kürzlich jemand: „Aber damit hat Kant doch nicht bewiesen, daß unsere Erkenntnis der Dinge falsch ist. Das muß er doch erst beweisen!“ Sehr richtig das eine, und sehr naiv das andere. Wenn der eine behauptet, er wisse etwas, der andere aber gesteht ein, es nicht zu wissen, so ist doch wohl nicht der letztere den Beweis schuldig, sondern der erstere. Beweise zu erbringen haben die, die unsere aus der Empfindung hervorwachsende Erfahrungserkenntnis für eine solche erklären, durch die wir zu dem Wesen der Dinge an sich selbst vordringen könnten, nicht aber der, der erklärt, daß er darüber nichts wisse. Und nur das hat Kant bewiesen, daß die Empiriker diesen Beweis nicht erbringen können. Es mag ja sein, daß die Dinge auch an sich so sind, wie sie uns nach unserer Sinnlichkeit erscheinen, wir wissen das nur nicht und können deshalb auf solche Erfahrungserkenntnis keine Schlüsse gründen, die über diese Welt der Erscheinungen in das Jenseits oder in die ihr an und für sich zugrunde liegenden Gegenstände und Kräfte hineingreifen. Übrigens macht der Vergleich mit der Beschränktheit all unserer übrigen Fähigkeiten jene Möglichkeit höchst unwahrscheinlich, und der Erfahrungswissenschaft selbst ist es vorbehalten gewesen, die Subjektivität der Erscheinungen in allerlei Einzelheiten uns zu Gemüte zu führen. Wenn z. B. die Farbenlehre für die Einheit des weißen Lichtstrahls, von der uns doch die einfache Erfahrung überzeugt, den Gegenbeweis bringt, wenn sie uns zeigt, daß Schall und Licht und Elektrizität und Wärme nichts sind, als gewisse Bewegungsvorgänge, wenn selbst die Chemie auf den Gedanken kommt, Veränderungen der Stoffe auf Bewegungen besonderer Art, Rechtsdrehungen und Linksdrehungen und ähnliche einfachste Elemente zurückzuführen, so sind schon diese aus der besonneneren und planmäßigen Erfahrung stammenden Erkenntnisse oder Annahmen nur Veranschaulichungen der Tatsache, daß das Weltbild, das wir durch unsere Sinne unmittelbar empfangen, uns Erscheinungen liefert, die wohl unserer Sinnlichkeit, aber eben darum den Dingen selber nicht entsprechen.

Was die Empfindungen und die aus ihr stammenden Vorstellungen der Farbe, des Lichts, der Härte, der Wärme usw. anlangt, so ist übrigens diese Tatsache so überaus einfach, daß Kant es kaum der Mühe für wert hielt, darauf mit besonderer Gründlichkeit einzugehen.

Tatsächlich hat er all das, was ich im vorigen Kapitel ausgeführt habe, eigentlich nur nebenbei und etwa auf einer halben Seite abgemacht[1]). Sie sind ihm so sehr subjektiv, sogar von der subjektiven Beschaffenheit der einzelnen Menschen abhängig (die z. B. farbenblind sein können oder künstlerisch geschult und dadurch stärker farbenempfindlich), daß er es ablehnt, den Namen Anschauung auf sie überhaupt anzuwenden, da sie allein überhaupt keine Kenntnis von Gegenständen vermitteln (KdrV. S. 84). Um zur Anschauung eines Gegenstandes zu gelangen, müssen wir außer der bloßen Empfindung noch etwas haben, was über diese hinausgeht: die Anschauung der Dinge im Raum. Gewiß, wenn es plötzlich vor mir hell wird, so ändert sich mein Bewußtseinsinhalt, aber nicht so, daß uns dadurch ein Gegenstand gegeben wurde. Vielmehr ist zweierlei möglich: daß ich die Lichterscheinung als außer mir oder in mir vorgehend vorstelle. Stelle ich sie als außer mir vor, so nehme ich allerdings ein äußeres Licht, also einen Gegenstand wahr, aber eben damit ist nicht bloß die Vorstellung des Lichts gegeben, sondern zugleich die des Raumes, in dem mir das Licht als ein räumlich bestimmtes erscheint. Stelle ich sie als in mir vor, etwa wie einem die Funken in den Augen sprühen unter der Wirkung eines Faustschlages, so spielt auch da die Raumvorstellung bei der Bildung des wahrzunehmenden Gegenstandes die Hauptrolle. Ich verlege die Lichterscheinung deutlich in die Augengegend, an den Ort im Raum, wo ich von innen her meine Augen im Verhältnis zu den übrigen Kopfteilen räumlich zu bestimmen gewohnt bin; ja, schon der Unterscheidung meines Innern von der Umwelt liegt die Raumvorstellung zugrunde. Es ist, wie wenn es uns im Ohr klingt. Da liegt eine bloße Gehörsempfindung vor, die uns aber insofern zur Erkenntnis eines Gegenstandes verhilft, als wir diese Empfindung mit Deutlichkeit in das rechte oder das linke Ohr verlegen, und so durch die räumliche Bestimmung den Schall als einen im Kopf erzeugten wahrnehmen, dessen nähere Erklärung wir mit den Methoden der Naturwissenschaft unternehmen können. Außer uns oder in uns, mit deutlicher Bestimmung des Vorgangs als eines nur im Körper (physiologisch) sich abspielenden: ein Drittes gibt es nicht. Wollte man die Möglichkeit denken, daß es ohne solche räumliche Bestimmung zu einer Lichtempfindung, einer Gehörs-, Wärmeempfindung u. dergl. kommen sollte, so könnte das nur im Zustande krankhafter Bewußtlosigkeit geschehen. Wir würden sozusagen selbst leuchten, wir würden klingen, ohne daß uns das zu einer Wahrnehmung weder unser selbst, noch der Außenwelt verhülfe. Es ist die psychologische Kinderforschung, die uns die Annahme solcher unräumlichen Sinnesempfindungen nahelegt, und zwar für die Zeit,

[1]) KdrV (d. h. Kritik der reinen Vernunft, herausgeg. v. Kirchmann, 8. Aufl., Leipzig 1901), S. 76, 84.

wo im Jüngling die Verbindung der Sinneszentren im Gehirn noch nicht ausgewachsen ist, und eine Verknüpfung der Licht- mit den Tastempfindungen noch nicht zu erfolgen scheint. Doch ist einerseits die Beobachtung dessen, was da in der Seele vorgeht, wegen der Möglichkeit der Selbstbeobachtung und der Feinheit der in Betracht kommenden Grade seelischen Lebens so schwierig, daß sich kaum etwas Festes darüber wird ermitteln lassen; sodann haben wir eben hier eine solche Grenzstufe, vielleicht Vorstufe, des Bewußtseins vor uns, daß wir von irgendeiner Erkenntnis nicht sprechen können. Sobald vielmehr das Ich die Ursachen seiner Sinnesempfindung mit Bewußtsein verfolgt, auch im Säugling, muß es sie außerhalb oder in sich aufsuchen, und somit die Raumvorstellung anwenden, ohne die es eine Anschauung von Gegenständen nicht gibt.

Woher kommt nun diese Raumvorstellung? Ist sie ein Abdruck des außen tatsächlich vorhandenen Raumes in der Seele, also eine aus der Erfahrung genommene (empirische) Anschauung? Wir brauchen das kaum auszusprechen, um zugleich, wenn wir an die Subjektivität aller Gestalt denken, die wir der Außenwelt geben, das Gegenteil zu erkennen. Wie denkt man sich einen solchen Abdruck der Außenwelt in uns? Es kann ja doch immer sich nur um Veränderungen in unserm Gehirn handeln, die wir seelisch deuten. Im Gehirn aber wird nicht die Außenwelt wie durch eine Kamera obskura abgespiegelt, sondern zwischen dem Sinnesorgan und dem Großhirn ist ja immer noch der Nerv, in dem wohl Reizungen fortgeleitet werden können, aber keine räumlich geordneten Außenbilder. Sind es aber Änderungen im Hirn, vielleicht elektrische Spannungen, vielleicht Umlagerungen u. dgl., was die Seele räumlich deutet, so ist sie es, die die Raumvorstellung erzeugt. Sie bringt die Anschauung vom Raum an die Dinge heran — zu denen ja auch die Zellen des Großhirns mit all ihren Zuständen gehören —, wenn wir nun einmal uns naiv der Raumvorstellung überlassen, und diese Zellen als auch an sich wirklich existierend annehmen wollen —, und legt sie jedem Wahrnehmungsbilde, jeder Anschauung eines Gegenstandes zugrunde, den sie als äußeren Gegenstand in der Welt zu erkennen glaubt. Deshalb ist der Raum eine Anschauung a priori, und zwar eine äußere Anschauung a priori, durch die oder in der wir äußere Gegenstände gestalten oder, wie wir uns ausdrücken, erkennen. Das ist keine Erkenntnis, wenn wir damit sagen wollen, daß wir damit in die Dinge selbst eindringen, und daß diese nun auch an und für sich selbst, wenn wir von uns und unserer Sinnlichkeit absehen, im Raume als ausgedehnte vorhanden seien. Es ist aber wirklich Erkenntnis, wenn wir damit sagen wollen, daß alle Dinge, die uns erscheinen, in dieser Form erscheinen, und deshalb auch untereinander nach räumlichen Verhältnissen sich ordnen lassen müssen, und daß also, wenn wir

unter der Voraussetzung des Raumes nach der erkannten räumlichen Ordnung in die Dinge hineinwirken, die Wirkungen uns wieder nach denselben räumlichen Gesetzen erscheinen müssen.

Die Anschauung des Raums ist nicht so ausschließlich subjektiv, wie die Empfindungen des Lichts, der Farbe usw. Auch subjektiv wie sie, weil auch er von der Seele an die Dinge herangebracht, nicht aber von den Dingen in die Seele als ihr Abdruck hineingetragen wird. Doch aber objektiver als sie, indem er eine reine Anschauung ist, die der Mensch (jeder Mensch), eben weil er Mensch ist, mit Notwendigkeit an die Dinge heranbringt, und durch sie Dinge erschafft, während Farbe, Licht usw. an den Dingen (nicht als Dinge) erscheinen und zu den verschiedenen Menschen sich verschieden verhalten, ja, zu ein und demselben Menschen in verschiedenen Stimmungen sich verschieden verhalten, so daß er z. B. dasselbe Licht oder dieselbe Farbe in gewissen Augenblicken anders empfindet als in anderen. Man kann wohl Dinge ohne Licht denken, aber nicht ohne Raum. Und insofern hat der Raum objektive Wirklichkeit, als er die Form ist, in der die äußeren Dinge dem Menschen notwendig und immer erscheinen müssen. Was also Gesicht, Gehör, Gefühl usw. mit der Raumanschauung gemein haben, ist nichts, als daß beide subjektiv sind, also nicht die Dinge in ihrer wahren Natur zeigen, sondern nur Formen unserer Sinnlichkeit sind, die wir an die Dinge heranbringen (KdrV. S. 84). Bei jenen Empfindungen aber lassen wir die Erscheinungen selbst als Dinge gelten und gestalten deren Eigenschaften nach unserer verschiedenen Empfänglichkeit. Wir nehmen z. B. (mittels der Raumanschauung) an, ein Glas Milch existierte wirklich, und nehmen nun (mittels der Geruchsempfindung, die auf unserer verschiedenen Empfänglichkeit beruht), der eine stärkeren, der andere schwächeren Geruch an ihm wahr. Darin besteht aber kein Unterschied: wenn wir es überhaupt wahrnehmen, so muß es uns allen als im Raum vorhanden erscheinen, so daß wir nach unserer bloßen Sinnlichkeit annehmen müssen, es existierte wirklich im Raum. Mit der Raumvorstellung also nähern wir uns den Dingen selbst, und durch sie werden uns somit, wie Kant sagt, Gegenstände gegeben, sie vermittelt uns Anschauung von Gegenständen. Damit erkennen wir zwar nicht die Dinge selbst, diese vielmehr bleiben uns ewig verborgen; aber wir erkennen damit die Menschennatur nach ihrer Sinnlichkeit, d. h. nach ihrer Fähigkeit, von den Dingen gereizt zu werden. Wir erkennen nämlich, daß diese Sinnlichkeit so beschaffen ist, daß sie von den Dingen nicht anders gereizt werden kann als so, daß sie sie im Raum gestaltet. Darin liegt die objektive Realität und die absolute Idealität des Raums. Die objektive Realität: alles, was uns erscheint, zeigt sich uns im Raum, und die Gesetze des Raums, wenn wir sie finden, sind deshalb gewißlich auf alle Dinge, die uns erscheinen, also auf

diese ganze sichtbare Welt immer und unter allen Umständen anwendbar. Die absolute Idealität: Diese Raumvorstellung bringt der Mensch nach seiner Sinnlichkeit notwendig und a priori an die Dinge heran, sie ist also mit der Idee des Menschen als eines sinnlichen Wesens, allerdings notwendig verknüpft (ganz anders als die Empfindungen, die so veränderlich, weil von der Verschiedenheit der Subjekte abhängig sind), aber eben nur mit der Idee des Menschen und der Welt, die ihm erscheint (die er schafft), nicht mit der der Dinge, wie sie sein würden, wenn es keinen Menschen gäbe (KdrV. S. 85).

Alle Erscheinungen sind Erscheinungen im Raum. Sie sind auch nicht etwa bloß Schein, sondern sie sind ja eben Gestalten, die der Mensch mit reiner Notwendigkeit hervorbringt, als Antwort auf den Reiz der Dinge. Der Schein ist Täuschung, so z. B. der Schein, als drehe sich die Sonne um die Erde, oder als sei der Regenbogen selbst etwas, während doch nur die fallenden Regentropfen etwas sind, die nur für den Menschen, der in einer ganz bestimmten Stellung zu ihnen und der Sonne steht, den Schein eines ruhig stehenden Bogens hervorbringen. Die Erscheinungen dagegen sind wirklich etwas, nämlich das Produkt aus den uns unbekannten Dingen an sich und dem Menschen, wie er nach seiner Sinnlichkeit die Dinge notwendig gestalten muß. Das ist keine Täuschung, vielmehr der vollkommene Ausdruck des Menschen nach seiner Sinnlichkeit im Verhältnis zu den ihm unbekannten Dingen. Schein würde es erst werden, wenn der Mensch sich nur der Täuschung hingeben wollte, als sei die Erscheinung nicht dies Zusammengesetzte, sondern das reine Ding an sich.

Laßt die räumliche Welt verschwinden, wenn ihr vor Gott tretet. Sonne, Mond und Sterne, die Erde und euer eigener Leib, wenn ihr vor Gott tretet, so sind sie nicht. Denn wenn ihr vor Gott tretet, das heißt doch, daß ihr vor die letzte Wahrheit tretet, wo alle Hüllen fallen und das Leben sich zeigt, wie es ist. Da ist die räumliche Welt zerronnen. Sie ist aber seine Schöpfung, die er erschafft, wo immer er einen Menschen schafft, sie zu sehen und in ihr zu wandeln.

Wir wollen nun einen Blick auf die Gründe tun, mit denen Kant diese seine Lehre von der absoluten Idealität und der objektiven Realität des Raumes gestützt hat, d. h. mit der er (ebenfalls in seinen Worten gesprochen, (KdrV. S. 82) erwiesen hat, daß er nichts sei als eine reine und notwendige Anschauung a priori, die subjektive Bedingung unserer Sinnlichkeit, die reine Form, in der alle Dinge uns erscheinen müssen.

IV. Die Ursprünglichkeit der Raumvorstellung und die Empiriker.

Kant hat seine Lehre vom Raum mit einigen wenigen Gründen verankert. Es liegt wohl an der geringen Zahl und an der Kürze, mit der sie vorgetragen werden, wenn die empirische Psychologie immer

wieder geglaubt hat, mit allerlei Erfahrungsbeobachten sie widerlegen zu können. Sie sind aber so fest, daß alles Rütteln daran sie nicht bewegen kann. Die Empiriker sollten nur immer in Erinnerung behalten, daß sie mit all ihren Erfahrungen nicht besser daran sind, als die Empiriker der Naturwissenschaft: daß sie nämlich in jeder Beobachtung, auch der Selbstbeobachtung, ein Zusammengesetztes vor sich haben, an dem sie vergeblich bemüht sein würden, das Subjektive und das Objektive ganz zu entmischen. Aber sie hören meist da auf und lassen die Hände wie nach erreichtem Ziel sinken, wo Kant erst anfängt.

Der erste Grund also ist der: von äußeren Erfahrungen läßt sich der Raum nicht abziehen. Denn damit gewisse Empfindungen so zueinander in Beziehung gesetzt werden, daß sie neben- oder übereinander oder hintereinander erscheinen, muß doch die Raumvorstellung bereits angewandt werden, entsteht also nicht erst durch sie. Ja, damit ich überhaupt mit meinen Empfindungen aus mir herausgehe, und Dinge als außer mir vorhanden betrachte, muß ich die Raumvorstellung als Form, mit der ich die gehabten Empfindungen „begreife" oder, wie Kant sagt, anschaue, ja schon in Anwendung bringen (KdrV. S. 79). Und die Richtigkeit dieser Erkenntnis ist nicht etwa aus der Beobachtung der Kindesseele oder einer irgendwie sonst erst in späterem Alter zur vollen Verarbeitung der Sinnesempfindungen kommenden Seele (z. B. eines glücklich operierten Blindgeborenen) zu widerlegen; denn diese Beobachtungen geben nichts anderes, als „die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung, wo alsdann die Eindrücke der Sinne den ersten Anlaß geben, die ganze Erkenntniskraft in Ansehung ihrer zu eröffnen"[1]) (KdrV. S. 140). Hätte man wenigstens den letzteren, wörtlich angeführten Satz gründlicher beachten und bedenken wollen, so hätte man sich nicht überreden können, Kant mit Erscheinungen zu widerlegen, die er selbst längst wenigstens im Grundsatz ins Auge gefaßt und gewürdigt und auf ihre wahre Bedeutung zurückgeführt hatte.

Wie könnte denn die Vorstellung des Raumes aus der Erfahrung abgezogen werden? Wie scheint dieser Vorgang in der Kindesseele sich zu vollziehen? Die Psychologie sagt, etwa so; — und wir wollen, um ihr alle Vorteile vorauszugeben, uns dabei an diejenige ihrer Annahmen halten, die uns die Entstehung der Raumvorstellung aus der Erfahrung am restlosesten zu erklären scheint.

Die Gelegenheitsursachen ihrer Erzeugung in der Erfahrung werden hauptsächlich durch zwei Sinne herbeigeführt: den Gesichtssinn und den Tastsinn. Sie aber wirken schon im Auge durch dessen wundervoll

---

[1]) Cornelius, Theorie des Sehens und räumlichen Vorstellens vom physikalischen, physiologischen und psychologischen Standpunkte. Halle 1861.

künstlichen Bau gemeinsam und zugleich und unterstützen sich wechselseitig. Die Netzhaut des Auges zeigt in ihrer Mitte einen Punkt, den sog. gelben Fleck, auf dem allein vollkommen deutlich gesehen wird. Alle Bilder der Außenwelt, die durch die Linse auf andere Teile der Netzhaut geworfen werden, erscheinen mit geringerer Deutlichkeit, die nach außen immer abnimmt. Der gelbe Fleck ist außerordentlich klein: vielleicht $^1/_{10}$ bis $^1/_7$ mm im Durchmesser. Mit ihm sucht natürlich das Auge die Dinge zu erfassen, auf die es aufmerksam geworden ist. Die Möglichkeit dazu wird ihm durch die fabelhaft feine Beweglichkeit des Augapfels, übrigens auch durch die Kontraktionsfähigkeit der Linse gegeben. Beide geschehen natürlich nicht ohne die Arbeit der sie bewegenden Muskelfaserchen, die wieder ihre Anregung vom Gehirn aus empfangen. Nun ist die Netzhaut mit einem Gewirr zahlloser Zäpfchen bedeckt, die als die Enden der im Nervenstrang verwachsenen oder vielleicht auch nur dicht aneinandergeschmiegten Fädchen zu gelten haben, die wie die Drähte und Fäden eines Kabels zum Gehirn führen. Es ist nun möglich, anzunehmen, daß jedes Zäpfchen seine eigene Lichtempfindlichkeit hat. Wird es nun von einem Lichtreiz getroffen, so führt es diese Lichtempfindung dem Gehirn zu, wo zugleich der Wille entsteht, denselben Reiz noch deutlicher zu empfinden. Dieser Wille äußert sich in einem von innen her in denjenigen Gehirnzellen auftretenden Reiz, die die Bewegungsnerven beeinflussen, und zwar nunmehr diejenigen, die die Linse zusammenziehen und die den Augapfel drehen. Mittelst einer winzig feinen Bewegung wird das Auge soweit gedreht (und die Linse soweit zusammengezogen), daß nun dasjenige Zäpfchen die stärkste Belichtung empfängt, das dem ersten in der Richtung auf den gelben Fleck hin benachbart ist. Dabei hat aber die kleine Muskelzusammenziehung, die an den Sehnen des Augapfels stattgefunden hat, natürlich eine überaus feine und zarte Muskelempfindung hervorgerufen, die durch den Tastsinn zwar nicht zu vollem Bewußtsein gebracht wurde, aber doch wie ein leiser Ton im rauschenden Konzert des Gesamtbewußtseins seine Rolle mitgespielt hat. Diese Tastempfindung verknüpft sich mit der Lichtempfindung, die — aus dem ersten Zäpfchen — ihr voraufging und — aus dem zweiten Zäpfchen — ihr folgte, und bringt so die Erinnerung hervor, daß man nach rechts oder nach links, nach oben oder nach unten etwas zu suchen habe; sie verhilft also der Orientierung im Raum nach diesen beiden Dimensionen. Zur Erkenntnis aber der dritten, der Tiefendimension, verhilft das stereoskopische Sehen: daß wir nämlich nicht mit einem, sondern mit zwei Augen sehen und infolgedessen, indem wir den Körper nicht rein von vorn sehen, sondern die Augen von rechts und links auf ihn einstellen, anstatt des flächenhaften ein körperliches Bild von ihm bekommen. Der spitzere (bei entfernten) oder stumpfere (bei nahen Körpern) Winkel,

den wir dabei bilden müssen, gibt wieder besondere Muskelempfindungen, die sich wiederum einprägen und die Erfahrung der Nähe und Ferne geben. Unterstützt werden diese Empfindungen teils durch die der stärker oder schwächer sich wölbenden Linse, teils durch die Tastempfindungen der greifenden Hand oder, wenn diese die Entfernung nicht durchmessen konnte, des ganzen Körpers, der auf den Füßen zielstrebig sich durch den Raum bewegte, um so die Erfahrung der Tiefendimension vollständig zu machen.

Nichts also von angeborener Anschauung; im Gegenteil, das ganze Raumbild, das so entsteht, ein Ergebnis der Erfahrungen der ganz allmählich im Raum sich orientierenden Sinne.

Und, setzen andere Psychologen hinzu, wie wäre denn auch sonst zu erklären, daß der Mensch diese Anschauung vom Raum eben nur auf diese Empfindungen anwendet, die ihm zur Raumvorstellung verholfen haben? Wäre er es, der den Dingen Raum und Ausdehnung gäbe, wären sie es nicht, die ihn dazu nötigten, indem sie ihm ihre räumliche Wesenheit offenbarten, ei, so könnte er doch willkürlich auch einmal die Gehörsempfindungen dem Raum einordnen und die Tastempfindungen der Zeit. Warum denn die Gleichmäßigkeit, mit der er die eine Gruppe der Erscheinungen völlig feststehend in den Raum, die andere in die Zeit einordnet? Das kann doch wohl nur darin seinen Grund haben, daß er eben die Form der Anschauung den Dingen selbst entnimmt, nicht aber seiner eigenen Seele.

Dieser letztere Einwurf zeigt uns freilich, daß die, die ihn wagen, Kant gar nicht verstanden haben. Er denkt gar nicht daran, daß der Mensch willkürlich verfahre, sondern selbstverständlich seiner eigenen Gesetzmäßigkeit entsprechend. *Seine Sinnlichkeit tritt ja nur in Tätigkeit, wenn sie „von den Gegenständen affiziert“ wird,* und *so tritt sie selbstverständlich denselben Gegenständen auf dieselbe Weise gegenüber.*

Er kann sich ihrer aber auf keine andere Art bemächtigen, als indem er sie mit den in ihm selbst liegenden Formen der Anschauung für sich faßbar macht; genau wie der Magen die Speisen nicht anders aufsaugen kann, als nachdem sie zerkleinert und durch Mitteilung des Magensaftes für ihn faßbar gemacht, ihrer ursprünglichen Gestalt also entkleidet sind. Niemals kommt die Magenwand mit den Dingen in ihrer ursprünglichen Gestalt, niemals die im Innersten erkennende Seele mit den Dingen an sich selbst in Berührung. Deswegen wird aber doch der Körper die Speisen nur in der Weise zubereiten, wie er es nach ihren verschiedenen Gattungen seinen eigenen Lebensgesetzen gemäß tun muß: die festen Speisen zerkleinert und im Kauen schon stark mit Speichel vermischt, die flüssigen nur schwach mit seinen eigenen Säften sich angeglichen, wie es beim Schlucken und beim Eintritt

in die Magenhöhlung durch die aus der Magenwand ihnen entgegentretenden Verdauungssäfte geschieht.

So formt auch die erkennende Seele die Gegenstände der Erkenntnis gesetzmäßig verschieden, nämlich alle Gegenstände der äußeren Erkenntnis im Raum und alle der inneren Erkenntnis in der Zeit. Es ist nämlich — und das ist der zweite Fehler in diesem Einwurf — ganz verkehrt, daß die Seele etwa die Gehörsempfindungen, also die Töne, oder etwa die Geruchs- oder Temperaturempfindungen, nicht räumlich einordnen solle. Ganz gewiß tut sie das, soweit sie dabei nicht bloß ihren eigenen Zuständen lauscht, sondern äußere Gegenstände, die fern rauschenden Wasser, die nahe singende Geige, den hoch rollenden Donner, das drinnen klingende Ohr im Ton erkennt. Handelt es sich aber dabei um die Veränderungen, das Auf- und Absteigen, die Dauer u. s. f., so werden diese allerdings in die Zeit eingeordnet, aber nicht anders als alle Veränderungen auch der räumlichen Dinge, der Stand der Sonne, der „Augenblick", der Schritt und der Lauf und alles, was sich bewegt und so den Ort verändert. Warum aber alle diese Erscheinungen in der Anschauungsform der Zeit aufgefaßt werden müssen, das werden wir bei der Erörterung des Zeitbegriffes vermutlich verstehen lernen.

Was aber die allmähliche Entstehung der Raumvorstellung anlangt durch Licht- und Tastempfindung, Augen- und Handbewegung, Netzhaut, Enden u. dgl., so sind ja solche Beobachtungen äußerst interessant und lehrreich, und Kant selbst hat (KdrV. S. 140) Locke den Dank dafür abgestattet, daß er zu solcher Beobachtung der allmählich aufwachenden Erkenntniskräfte den Anstoß gegeben. Aber wie kann man denn nur glauben, daß damit die Entstehung der Raumvorstellung erklärt sei. Es ist auf diese Weise doch nichts anderes dargetan, als die Art, wie der Mensch dazu kommt, nachdem die Sinnlichkeit in ihm begonnen hat, die Anschauung des Raums sich ins Bewußtsein zu heben, in diesem Sinne sich anzueignen und mit wachsender Vollständigkeit auf die durch die Erfahrung gegebenen Gegenstände anzuwenden. „Diese versuchte physiologische Ableitung," sagt Kant, „will ich daher die Erklärung des Besitzes[1]) einer reinen Erkenntnis nennen"; des Besitzes, sofern der Mensch (vergleichsweise) mit jenen Erfahrungen den Besitz des Erbes antritt, das sein eigen ist von Natur. Sie sagt aber schlechterdings nichts über die Berechtigung dieser Raumvorstellung, d. h. über den Grad der Erkenntniskraft, die in ihr liegt, nichts über die Verwandtschaft der nunmehr in uns bewußten Raumvorstellung mit den Dingen selbst, nichts über die Ursache, weshalb die Vereinigung der Tast- und Lichtempfindung nun gerade zu der Raumvorstellung geführt hat und zu keiner andern.

---

[1]) Von Kant gesperrt.

Stellt euch nur einmal vor, die räumliche Welt wäre nicht da. Es gäbe kein rechts und kein links, kein oben und unten. Und nun kommt die Lichtempfindung in euch zum Vorschein. Sie ist von schwächerer Art, nicht die stärkste; — ich würde sagen: nicht so stark, wie die Zäpfchen im gelben Fleck sie vermitteln; aber wir wissen ja nichts vom gelben Fleck, denn die räumliche Welt ist ja verschwunden. Nun ist schon einmal dieselbe schwache Lichtempfindung in uns erglommen, damals aber zufällig stärker geworden; — ich würde sagen: weil zufällig das Auge so herüberirrte, daß der Lichtreiz von diesem Zäpfchen auf den gelben Fleck hinüberglitt; aber wir wissen ja nichts von der räumlichen Welt, und so kann ich das nicht sagen. Ich kann nur sagen: zufällig hatte ich nach der schwächeren Lichtempfindung eine Tastempfindung (hervorgerufen durch die Muskelbewegung des herüberirrenden Auges, wenn ich nur davon etwas wüßte), und sofort wurde die Lichtempfindung stärker. Wäre nun nichts von Raumanschauung in uns, was wir an diese Empfindungen heranbrächten, so würde doch nichts anderes geschehen als folgendes: Wir würden das Erinnerungsbild zurückbehalten, das sich zusammensetzte aus schwächerer Lichtempfindung, Tastempfindung, stärkerer Lichtempfindung. Um des letzten dieser drei Bestandteile willen würde uns dies zusammengesetzte Erinnerungsbild lieber sein als die gegenwärtige Wahrnehmung der schwächeren Lichtempfindung. Indem nun die schwächere Lichtempfindung gegenwärtig wahrgenommen wird, träte durch die Verknüpfung dieses einen mit den beiden andern Bestandteilen (wobei sich freilich nicht viel denken läßt) das zusammengesetzte Erinnerungsbild in das Bewußtsein. Dabei machte sich, weil dies letztere mit stärkerer Lust betont wäre (oder mit Unlust, solange es nur in der Erinnerung vorhanden und noch nicht wirklich ist), zugleich ein Bestreben geltend, es wieder wirklich zu machen. Freilich wissen wir durchaus nicht, wie das Auftauchen einer lustbetonten Erinnerung dazu führen kann, Unlust zu fühlen, solange die Erinnerung nicht Wahrnehmung wird, wie sie dazu führen kann, ein Streben auszulösen, das darauf abzielt, die Lust dieses Erinnerungsbildes dadurch noch zu verstärken, daß die Erinnerung zur gegenwärtig sinnlichen Wahrnehmung wird. Auch wissen wir durchaus nicht, wie es nun zugeht, daß dieses bloße Verlangen, das doch noch keine Tat ist, zur Tat führt, nämlich dazu führt, die motorischen Nerven zu erregen, die nun wieder die Muskelfaserchen am Augapfel in Bewegung zu setzen und die Tastempfindung, die vorher nur Erinnerungsbild war, zur gegenwärtigen Wahrnehmung zu erheben und dadurch auch dem Erinnerungsbild der stärkeren Lichtempfindung die erhöhte Lust der sinnlichen Gegenwart zu verleihen. Von dem allen wissen wir gar nichts, werden vielmehr ganz Unerklärliches für klar nehmen müssen und „Instinkte“ einschieben, die Angeborenes und Angeerbtes einführen, um der an-

geblichen Klarheit etwas mehr Schein der Deutlichkeit zu geben. Aber wir wollen nach all diesen Rätseln hier nicht fragen, sondern nur dabei verweilen, daß auf diesem Wege die ersehnte zusammengesetzte Empfindung und die stärkere Lichtempfindung, um die sichs dabei eigentlich nur handelte, erzielt sei: mit alle dem sind wir doch nun noch schlechterdings nicht aus uns selbst und aus den Empfindungen herausgekommen. Laßt die Licht- auf die Tastempfindung noch so schnell aufeinanderfolgen, laßt diese Erinnerung und dies Verlangen und diese Verwirklichung hundertmal aufeinander gefolgt sein, laßt es sich verbinden mit tausend und abertausend andern Tast- und Lichtempfindungen: wenn ihr unsere Annahme nicht vergeßt, daß wir von der ganzen räumlichen Welt gar nichts, gar nichts wissen, daß wir ganz allein sind mit unserem Empfinden, so kommen wir auf diese Weise schlechterdings nicht aus uns und unseren Empfindungen heraus. Ja, der erste Schritt, mit dem wir überhaupt eine Ursache für unsere Empfindungen außer uns suchen, uns nicht bloß um Tast- und Lichtempfindungen quälen, die manchmal auf unsere Bemühungen wirklich eintreten, manchmal auch ausbleiben, *der erste Schritt, mit dem wir die Ursache der wirklich eintretenden Empfindungen außer uns suchen, ist bereits eine Anwendung der Raumvorstellung* als der Form, in die wir unsere Empfindungen hineingießen und durch die wir uns von ihnen befreien. Nicht die Erfahrung als das Ergebnis unserer Empfindungen bringt die Raumvorstellung in uns hervor; sondern in diese Empfindungen bringen wir Ordnung, indem wir sie ordnen zum Raum. Beim ersten Mal, wo wir uns nicht dabei beruhigen, daß es in uns hell wird, sondern für unser Bewußtsein eine gerade Linie ziehen von uns (meinetwegen vom gelben Fleck des Auges) nach einem Lichtpunkt, der es in uns hell gemacht habe, *bringen wir den Raum hervor*. Wir bringen ihn hervor, indem wir die in uns gegebenen Empfindungen vermittelst dieser in uns ruhenden Form der Anschauung als Gegenstände nehmen. Ohne daß ich diese Form, mich der Dinge zu bemächtigen, in mir trüge, würde ich immer nur ich selbst bleiben. Heimgesucht von Lichterscheinungen, von Tasterscheinungen, von Schall-, Wärme-, Geschmack-, Gerucherscheinungen, würde ich immer nur ich selbst bleiben. Ich würde manche dieser Erscheinungen lieben, andere verabscheuen. Ich würde mich infolgedessen bemühen, einige von ihnen herbeizuführen, andere zu meiden. Ich würde (vielleicht) die Erfahrung machen, daß die einen (z. B. Lichtempfindungen) auftauchen, wenn ich erst eine Kette anderer (z. B. Tastempfindungen) durchlaufen habe. Ich würde mich infolgedessen (vielleicht) bemühen, diese zu durchlaufen, um jene herbeizuführen. Aber das kann ich immer und immer wieder gemacht haben, kann mit aller Kunst des gewiegten Empirikers alle möglichen Geruchs-, Tast- und Gesichts- und wieder Tastempfindungen herbei-

geführt haben, um endlich gewisse liebe Geschmacks- oder Wärme- oder sonstige Allgemeinempfindungen herbeizuführen: allezeit bliebe ich in mir selbst, wenn mir nichts weiter zur Verfügung stände, als diese Erfahrung. Und durch Millionen Jahre könnten sich diese Erfahrungen auf Kinder und Kindeskinder vererben, sie blieben wie ihre Urväter immer nur in sich selbst, und niemals kämen sie aus sich heraus in eine Welt von Gegenständen. Der Schritt, mit dem der Mensch aus sich herausgeht und ein Draußen setzt, ein Vorn und Hinten, ein Rechts und Links, kann in alle Ewigkeit nur aus ihm selbst kommen. Das heißt, er ist a priori gegeben, er ist eine Anschauung, mit der wir alles formen, was wir von uns selbst unterscheiden; eine Anschauung, zu der uns nie und niemals die Erfahrung verhilft, sondern durch die eine Erfahrung von Gegenständen außer uns allererst möglich wird; eine Anschauung, die wir nicht den Gegenständen entnehmen, sondern durch die wir Gegenstände als solche allererst schaffen, nämlich als außer uns befindlich vor uns hinstellen: eine Anschauung also, die wir nicht aus der Welt aufsammeln, sondern an sie heranbringen, weil sie uns als notwendige Form, mit der wir den in unseren Empfindungen gegebenen Stoff gestalten müssen, in unserer Natur liegt oder eine Form, die uns von Gott gegeben ist. Ich bin mir freilich wohl bewußt, daß wir so einen Begriff einführen, von dem hier noch gar nicht die Rede sein dürfte, einen Begriff, den Kant selbst hier deswegen selbstverständlich vermeidet, aber einen Begriff, der in populärer Redeweise das richtige Gefühl für das gibt, was gemeint ist.

Subjektiv die Empfindungen; denn sie mögen uns als Geruch, als Geschmack, als Druck oder wie immer sonst erscheinen, so ist es unsere innere Anlage, die den aus unbekannter Quelle stammenden Reizen diese Gestalt gibt. Subjektiv die Raumanschauung; denn es mögen uns Empfindungen durchfluten, welche da wollen, so ist es unsere innere Anlage, durch die wir in Anwendung der uns vorliegenden Raumanschauung ihre Ursachen aus uns heraussetzen und dadurch Gegenstände von uns unterscheiden. Weil also dies eine Anschauung ist, die ganz aus uns selbst kommt, und alle Erfahrung von Gegenständen erst möglich macht, so nennt Kant sie rein und bezeichnet somit den Raum als eine reine Anschauung a priori. Weil sie aber auf Gegenstände nur angewandt werden kann, wenn wir Empfindungen haben, also durch etwas gereizt werden, was nicht wir sind, so sagt er, uns werden Gegenstände durch sie gegeben. Weil uns aber ohne sie Gegenstände überhaupt nicht gegeben würden, so nennt er sie mit Recht (wenn unsere Fähigkeit, von Gegenständen gereizt zu werden, als Sinnlichkeit bezeichnet wird), die Bedingung unserer Sinnlichkeit: Der Raum ist die a priorische Anschauungsform unseres äußeren Sinnes. Weil sie aber diejenige Anschauungsform ist,

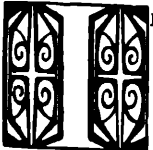
die wir ganz allgemein anwenden müssen, um zu Gegenständen zu gelangen, und in der deshalb keine Verschiedenheit ist bei den verschiedenen Menschen oder in demselben Menschen zu verschiedenen Zeiten, so ist sie eine allgemeine und notwendige Anschauungsform. Sie ist aber die einzige reine und notwendige Anschauung a priori, durch die uns äußere Gegenstände irgendwie gegeben werden können. Sehen wir aber von dieser Art ab, in der wir unsere Empfindungen als den Stoff oder den Inhalt aller Anschauung formen, so ist der Raum gar nichts.

Den Ausdruck „wir erschaffen die räumliche Welt“ gebraucht Kant nicht. Ich führe ihn ein, um dadurch fühlbar zu machen, daß die räumliche Welt ohne diese unsere Anschauung, vermöge deren wir Gegenstände als räumlich ausgedehnte setzen, überhaupt nicht existieren würde. Kant würde davon als von einem Schaffen nicht sprechen, weil er sich immer bewußt bleibt, daß wir doch zur Ausübung unserer Sinnlichkeit, zur Anwendung unserer Raumanschauung nur dadurch kommen, daß wir von Dingen außer uns affiziert werden, die, indem wir die Raumanschauung auf sie anwenden, für uns zu Gegenständen werden. Weil nun also nur vermittelst dieser reinen Form der Sinnlichkeit „uns ein Gegenstand erscheinen, das ist ein Objekt der empirischen Anschauung sein kann“ (KdrV. S. 142), weil also „mit dieser formellen Bedingung der Sinnlichkeit alle Erscheinungen notwendig übereinstimmen, weil sie nur durch dieselbe erscheinen“ (S. 146), so hat der Raum mit Bezug auf die ganze Erscheinungswelt objektive Realität. Wo immer mir ein Gegenstand erscheint, sich bewegt, mit anderen Gegenständen in Beziehungen tritt, da muß es in den Verhältnissen des Raums geschehen, und die Gesetze des Raums (wenn ich schon von solchen reden darf) müssen für ihn gelten; denn es ist ja nur die Raumanschauung, durch die ich ihn mir überhaupt erscheinen mache. Wenn es mir also gelänge, von dem Raum und seinen Verhältnissen, wie sie a priori im Gemüt liegen, eine Wissenschaft zu entwickeln, so müßte diese Wissenschaft auf alle Gegenstände, die im Raum erscheinen, mit Notwendigkeit und absoluter Gewißheit anwendbar sein, weil es ja nur der Raum ist, durch den sie mir erscheinen.

(Fortsetzung folgt.)

Alois Riehl zum 80. Geburtstag

Von Dr. Kurt Sternberg


m ersten Drittel des 19. Jahrhunderts wurde das philosophische Geistesleben Deutschlands beherrscht von dem sogenannten „spekulativen Idealismus“. Es war die Zeit, wo Fichte, Schleiermacher, Schelling und Hegel im Zenit des Ruhmes standen mit ihren Versuchen, einheitliche, umfassende Weltbilder zu konstruieren. Als die Systeme dieser Denker ihre große Aufgabe erfüllt hatten, den damals vorhandenen Wissensstoff philosophisch zu verarbeiten, zu durchdringen, kam mit dem zweiten Drittel des 19. Jahrhunderts eine Epoche, mußte eine Epoche kommen, in welcher zunächst einmal die Detailforschung neues Material herbeizuschaffen trachtete. Die historischen Wissenschaften, vor allem aber die Wissenschaften von der anorganischen und organischen Natur, machten erstaunliche Fortschritte, und sie machten diese, indem sie sich mehr und mehr spezialisierten. Dem sich so entwickelnden Spezialistentum ging jedweder Wunsch nach einer philosophischen Synthese ab. Mit unendlicher Verachtung blickte man auf die Philosophie herab, und wo man sich unwillkürlich doch wieder zu ihr gedrängt fühlte, landete man unter dem Einfluß der siegreich vordringenden Naturwissenschaft bei einem ungemein einseitigen Naturalismus, Materialismus. Erst im letzten Drittel des 19. Jahrhunderts begann das anders zu werden. Bei den Einzelwissenschaftlern selbst wurde allmählich das Bedürfnis rege, zur Klarheit zu gelangen über die methodischen Grundlagen des eigenen Tuns, und die Philosophie kam diesem Bedürfnis entgegen. Sie suchte den Anschluß an die positiven Wissenschaften, den der „spekulative Idealismus“ mit seinen romantisierenden Tendenzen durchaus nicht überall und immer gewahrt hatte, und fand sich dabei in den Bahnen Kants, der wie kein anderer auf den innigsten Zusammenhang von Philosophie und Wissenschaft gedrängt und hiermit die Philosophie selbst zur Wissenschaft gemacht hatte. Bei den besten Köpfen jener Zeit hieß die Losung: „Zurück zu Kant.“

Zu den Männern, welche der Philosophie den Weg zu Kant wiesen und sie so als Wissenschaft zu neuem Leben erweckten, gehört Alois Riehl, der am 27. 4. 1844 in Bozen geboren ist und nach teils längerer, teils kürzerer akademischer Lehrtätigkeit in Graz, Freiburg (i. Br.), Kiel und Halle seit 1905 an der Berliner Universität wirkt. Sein Name ist eng verbunden mit der modernen neukantischen Bewegung; er gehört zu ihren vornehmlichsten Begründern und Förderern, vor allem durch sein wertvolles Hauptwerk „Der philosophische Kritizismus“.

Freilich nimmt er eine ganz besondere Stellung innerhalb des Neukantianismus ein. Von der sogenannten Marburger Schule (Cohen, Natorp

usw.) unterscheidet er sich dadurch, daß er die realistische Seite der Kantischen Philosophie hervorhebt. Kant hatte gelehrt, daß unsere Erkenntnis es immer bloß mit den Erscheinungen der Dinge zu tun hat, daß wir die Dinge nur erkennen, sofern und wie sie uns erscheinen, nicht sofern und wie sie an sich sind. Die Marburger nehmen nun, wie es vom systematischen Gesichtspunkt aus in der Tat allein möglich ist, die Dinge an sich in einer idealen Bedeutung. Das Ding an sich ist ihnen ein Begriff, ein Grenzbegriff, d. h. ein solcher, welcher der Erkenntnis eine Grenze setzt. Für Riehl aber sind die Dinge an sich Realitäten außerhalb der Erkenntnis, unabhängig von ihr. Dem geschichtlichen Kant dürfte er damit allerdings am meisten gerecht werden. Man wird überhaupt sagen müssen, daß er im historischen Sinne von allen modernen Kantianern der getreueste ist.

Dies gilt freilich nur mit einer gewissen Einschränkung. Riehl sieht vor allem nur insofern den großen wissenschaftlichen Philosophen in Kant, als dieser die Philosophie speziell an der Naturwissenschaft, noch spezieller an der exakten, mathematischen Naturwissenschaft, orientiert hat. Das erklärt sich aus dem überragenden Einfluß, den die Naturwissenschaft zu der Zeit ausübte, als Riehl seine Philosophie ausbildete. Die naturalistische Geisteshaltung, die Riehl einerseits durch die Reflexion auf die geistigen Grundlagen der Naturerkenntnis, also eben durch den Rückgang auf Kant erfolgreich zu überwinden strebte, hat doch andererseits auf seine Kantauffassung selbst ihre Schatten geworfen. Der wirkliche, historische Kant hat entscheidende Bedeutung nicht bloß für die Philosophie der — sowohl anorganischen wie auch organischen — Natur, sondern auch für die der Geschichte und Kultur. Ja, die großen Nachfolger Kants, in erster Linie Fichte und Hegel, haben gerade das geschichts- und kulturphilosophische Moment von Kant aufgenommen und fortentwickelt. Fichte und Hegel sowie den sonstigen bedeutenden Nachkantianern steht Riehl aber reichlich kühl, in weitem Umfang sogar ablehnend gegenüber. Wohl findet er in seinen schönen, in Hamburg gehaltenen Vorträgen „Zur Einführung in die Philosophie der Gegenwart" Worte der Anerkennung für Hegel als Geschichts- und Kulturphilosophen; allein die Geschichts- und Kulturphilosophie gilt ihm eigentlich gar nicht als wissenschaftliche Philosophie.

Allerdings: für die philosophische Grundlegung der Naturwissenschaft, genauer: der exakten, der mathematischen Naturwissenschaft, hat Riehl Beträchtliches, Hervorragendes geleistet. Er hat uns gezeigt, in welchem Sinne die moderne Naturwissenschaft abweicht von der früherer Zeiten. In der antiken und mittelalterlichen Naturbetrachtung gab es — darauf hat Riehl hingewiesen — zahlreiche außerwissenschaftliche, wissenschaftsfremde Motive; sie legte sittliche, künstlerische und religiöse Ideale in die Natur hinein, sie nahm die Wirksamkeit geheimnis-

voller Kräfte an. Demgegenüber bleibt die moderne Naturforschung eben im Bereich der Natur; sie beschränkt sich darauf, den Zusammenhang der Naturerscheinungen in seiner Notwendigkeit, als einen notwendigen, zu erfassen, ihre Verknüpfung gesetzlich festzulegen. In geradezu klassischer Weise hat Riehl diesen Unterschied in seinen vorhin erwähnten Vorträgen einmal folgendermaßen zum Ausdruck gebracht: „Der ganze Gegensatz zwischen der alten und der neuen Wissenschaft, die Weite des Fortschrittes von jener zu dieser lassen sich an einem einzigen kleinen Worte ermessen. Statt zu fragen: warum fallen die Körper, von welcher Art inneren Antriebes getrieben, aus welcher geheimen Ursache, fragt Galilei: wie fallen sie, in welcher Form, nach welchem Gesetze? Diese anscheinend so geringfügige Änderung in der wissenschaftlichen Fragestellung scheidet in Wahrheit zwei Zeitalter des menschlichen Erkennens.“

Dem an dieser Stelle genannten Galilei hat Riehl noch eine besondere Abhandlung gewidmet „Über den Begriff der Wissenschaft bei Galilei“. In ihr hat er das methodische Vorgehen dieses großen Begründers der neuzeitlichen Naturforschung klargelegt und uns dabei äußerst wertvolle Aufschlüsse über das Wesen des naturwissenschaftlichen Experiments gegeben. Auch über Robert Mayer, welchen man als den „Galilei des 19. Jahrhunderts“ bezeichnet hat, existiert von Riehl eine Studie: „Robert Mayers Entdeckung und Beweis des Energieprinzipes“. Hier hat Riehl gezeigt, wie sehr Mayer bei seinem Experimentieren im Geist der kritischen Methodik Kants vorgegangen ist. Außer Robert Mayer hat Hermann von Helmholtz das Gesetz von der Erhaltung der Energie aufgestellt. Auch ihm, speziell dem Kantischen Einfluß auf ihn, hat Riehl eine Untersuchung zuteil werden lassen: „Helmholtz in seinem Verhältnis zu Kant.“ Endlich hat er noch gelegentlich auf die Beziehungen hingewiesen, die Heinrich Hertz mit Kant verbinden.

Allein neben der streng wissenschaftlichen, stets und ständig den Zusammenhang mit der Wissenschaft wahrenden, nichts als die logisch-methodischen Grundlagen der positiven Wissenschaften zu ihrem Gegenstand machenden Philosophie kennt Riehl eine nichtwissenschaftliche Philosophie. Es ist die, welche Werte aufzustellen trachtet für die Ordnung und Gestaltung des menschlichen Lebens, Ideale für die Geistesführung. Alles kommt nun, wie Riehl in einer akademischen Antrittsrede „Über wissenschaftliche und nichtwissenschaftliche Philosophie“ ausgeführt hat, darauf an, daß man beide reinlich voneinander scheidet, nicht ihre Grenzen, wozu in der Philosophiegeschichte von jeher Neigung vorhanden gewesen ist, ineinanderlaufen läßt.

Auch der von ihm als nichtwissenschaftlich erachteten Philosophie hat Riehl in hohem Grade seine Aufmerksamkeit zugewendet. In seinen

schon genannten Hamburger Vorträgen findet man eine wundervolle Charakteristik des Sokrates, in dem er mit Recht einen der unvergänglichsten Geistesführer der Menschheit sieht. Seine Darlegungen werden von dem Gedanken getragen, daß die sokratische Lehre nicht von der Wissenschaft her, sondern aus der sittlichen Persönlichkeit des Sokrates, besonders aus dem grandiosen Akte seines Sterbens, verstanden werden müsse. In einem speziellen — nicht in den Hamburger Vorträgen befindlichen — Vortrag „Plato“ rückt Riehl auch diesen großen Schüler des Sokrates ganz und gar unter den Gesichtspunkt der nichtwissenschaftlichen Philosophie, der Philosophie als Geistesführung. Daß er damit der doch fraglos vorhandenen wissenschaftlichen Seite des Platonismus gerecht wird, dürfte man freilich bezweifeln können. Ferner hat Riehl in einem besonderen — ebenfalls nicht zu den Hamburger gehörenden —, begeisterten und begeisternden Vortrag „Giordano Bruno“ auf die vorbildliche Charaktergröße jenes italienischen Dominikanermönches hingewiesen, welcher der kopernikanischen Lehre, also der Wahrheit zuliebe den Flammentod auf sich nahm. Auch innerhalb der Kantischen Philosophie hat er der wissenschaftlichen Tendenz eine nichtwissenschaftliche, nämlich die weltanschaulich-moralische, an die Seite gestellt. Von Interesse ist hierbei vor allem sein Verhältnis zu dem das Prinzip der Ethik Kants bildenden Freiheitsgedanken. In den Hamburger Vorträgen wird ausgeführt: „Statt mit Kant zu sagen: ein Wesen, das unter der Idee der Freiheit handelt, ist frei, müssen wir vielmehr sagen: es wird frei, es macht sich frei, und zwar genau so weit, als es wirklich nach der Idee handelt. Der Wille geht nicht von der Freiheit, als einem ursprünglichen Besitze, aus, er führt zur Freiheit hin, er befindet sich zu ihr, mathematisch geredet, in asymptotischer Annäherung. Ideen sind Aufgaben, die ins Unendliche weisen, und eben dadurch machen sie das Leben des Geistes aus.“

So verlegt Riehl, der in der wissenschaftlichen Philosophie das realistische Moment so stark betont, den Idealismus in die nichtwissenschaftliche Philosophie. Für diese hält er am Idealismus unverbrüchlich fest. „Ohne ein Ideal über sich zu haben, kann der Mensch im geistigen Sinne des Wortes nicht aufrecht gehen,“ so heißt es am Schlusse seines Buches über „Friedrich Nietzsche“.

Dieses Buch gehört zu dem Trefflichsten, was in bezug auf Nietzsche geschrieben worden ist. Riehl sieht mit guten Gründen in Nietzsche nicht einen wissenschaftlichen, sondern einen nichtwissenschaftlichen, nämlich vorwiegend künstlerisch eingestellten Philosophen. Das Genialisch-Künstlerische in Nietzsche hat Riehl mit einer Tiefe erfaßt, durch die er sich selbst als Künstler offenbart.

Der starke künstlerische Einschlag bei Riehl, der auch seine beachtenswerten „Bemerkungen zu dem Problem der Form in der Dichtkunst“ veranlaßt hat, erklärt denn auch den — nicht

unbedenklichen — Umstand, daß er die Ethik und alles, was zu ihr gehört, nicht zur wissenschaftlichen Philosophie rechnet. Die Ethik ist ihm eben keine Wissenschaft, sondern eine Kunst, „die bewußte Kunst des Guten“, die Kunst der Geistesführung. Die Werte und Ideen, welche die großen Ethiker, überhaupt die großen moralischen Persönlichkeiten in der Geschichte, aufstellen, um dem kulturellen Leben der Menschheit die Richtung vorzuzeichnen, sind ihm als schöpferische letzten Endes künstlerische Werte und Ideen.

Einen solchen schöpferischen, sittlich-künstlerischen Idealismus hat Riehl aber nicht bloß in der Theorie, sondern auch in der Praxis vertreten. Dies zeigt schon die Tatsache, daß einer seiner Lieblingswünsche die Errichtung eines Dozentenhauses gewesen ist, in welchem der angehende Dozent in der Zeit zwischen Promotion und Habilitation wissenschaftlich sich weiterbilden und zugleich wirtschaftlich sichergestellt sein sollte. Zur Gründung eines solchen Dozentenhauses ist im Jahre 1914, aus Anlaß von Riehls 70. Geburtstag, eine Sammlung eingeleitet worden. Was aus ihr geworden ist, weiß der Schreiber dieser Zeilen nicht; er befürchtet, daß der Krieg bzw. die durch ihn herbeigeführte Ungunst der ökonomischen Verhältnisse, wie manchen anderen edlen Plan, so auch den Riehlschen zum Scheitern gebracht hat. Immerhin ist der Plan als solcher ein Beweis dafür, daß von Riehl nicht bloß eine starke wissenschaftliche, sondern auch eine ungemein lebendige sittliche Kraft ausgeht. Er verkörpert so in sich selbst, in seiner eigenen Persönlichkeit, jenen Doppelberuf, den er dem Philosophen zuschreibt: Wissenschaftler auf der einen, Geistesführer, Ordner und Gestalter des menschlichen Kulturlebens auf der anderen Seite zu sein.

Streiflichter

Zur Bedeutung des Methodismus. Die außerordentliche Rührigkeit, welche der Methodismus in der Heilung der Kriegsschäden entfaltet hat — setzte doch der amerikanische Methodismus sofort mit Beendigung des Krieges mit seiner Liebestätigkeit für Europa und Deutschland ein — hat weite Kreise bewogen, ihm ihr Interesse zuzuwenden, so daß man oft die Frage vernahm: Was ist eigentlich Methodismus?

Wenn ich einem Kinde erkläre, daß Wasser schwerer ist als Öl, so bleibt ihm diese Tatsache Glaubensartikel solange, bis ich ihm das Experiment vorführe, indem ich Wasser und Öl in dasselbe Glas schütte. Bald sieht das Kind, daß das Öl nach oben steigt, das Wasser sich unten sammelt. So ist Methodismus die unermüdliche Wiederholung des Experiments, das seit dem ersten Pfingstvorgang immer wieder zu einer grundlegenden Erneuerung der Persönlichkeit führt, indem es die Tatsache veranschaulicht, daß der Platz für das Materielle unten und der für das Geistige darüber ist.

Aus diesem Grunde predigt er dem einzelnen, gleichviel, welcher Welt- und Lebensanschauung er ist, die Tatsache von der Notwendigkeit innerer Neuorganisation, d. h. Bekehrung. Diese Bekehrung erblickt er nicht im Fassen von guten Vorsätzen, oder in der Anpassung an eine gewisse religiöse Wegrichtung, woraus sich dann etwa der Zustand einer durch tägliche Reue und Buße zu wiederholenden Bekehrung ergeben könnte, sondern er fordert sie als ein Erlebnis einmaliger, aber so umfassender, einzigartiger Bedeutung, daß er diese nur durch einen Vergleich mit der körperlichen Geburt eines Menschen, die auch nur einmal stattfindet, begrifflich machen kann. Es ergibt sich also von selbst als einzig erschöpfende Bezeichnung für dieses Erlebnis der Ausdruck „Wiedergeburt“.

Methodismus predigt somit dem Menschen nicht Besserung und Selbstveredelung, sondern er geht weit über derartige geistige Reparationsfragen hinaus und fordert nicht mehr und nicht weniger als: Neuschöpfung. Und zwar predigt er nicht nur, sondern er demonstriert, wie es etwa im Chemiesaal geschieht, er experimentiert nach der Formel des größten Meisters, wonach bei gleichen Voraussetzungen immer wieder gleiche Resultate herauskommen müssen. Nur auf diese Weise erreicht er es, in der Einzelpersönlichkeit den Zweifel zu vernichten, der für sich ängstliche Vorbehalte in Anspruch nimmt und sich auf dem Boden der Ungewißheit verschanzen möchte. Methodismus heißt also im ersten Stadium: Zweifelvernichtung. In diesem Stadium gewinnt er die Berechtigung, jedem Menschen, er sei so tief gefallen, als er wolle, die Gnade zu verkündigen, die ihn erretten und zu einem neuen Wesen gestalten wolle. Der Verkündiger bringt also zuerst von sich aus den Glauben für die Wiedergeburt und Errettung des andern auf, er leistet also zuerst, und dieser Glaubenskredit wirkt nach dem Grundsatz, daß Gleiches Gleiches anzieht, und erweckt in dem Unbekehrten die ersten Molekularkräfte des gleichen Glaubens an die erneuernde Gewalt des Evangeliums. Er fängt an zu glauben, wie der Schiffbrüchige, der auf seinem Wrack die Signalflagge der Rettungsstation am Ufer erkennt. Das ist dem Methodismus aber keineswegs genug. Rettung ist gut, aber sie muß jetzt geschehen. Schiebe es nicht auf, denn dein Wrack kann morgen untergegangen sein. Jedenfalls hast du nirgends eine Garantie, daß es morgen nicht zu spät sein kann, dagegen die absolute Garantie, daß es heute nicht zu früh ist, deine Errettung und Wiedergeburt zur Tatsache zu machen. Beweis: Die Schrift: Jetzt ist die angenehme Zeit, jetzt ist der Tag des Heils!

Diese Betonung des Du und des Jetzt macht den Methodismus zum Methodismus.

Diese beiden Pole sind nicht nur biblisch begründet als die Kontaktpunkte des Lebens von Oben mit dem in der Menschenbrust, sondern sie halten auch jeder logischen wissenschaftlichen Folgerung und Forderung an das eigene Verantwortlichkeitsbewußtsein des Menschen stand. Denn das kathegorische „Du“ verlangt die Anwendung und Erprobung aller Heils- und Erneuerungsmittel und Maßstäbe an der eigenen Person. Nur der selbst Bekehrte darf reformieren, andere bekehren wollen.

Solange der Methodismus dieser Konsequenz unerbittlich ins Auge schaute und seinen Gliedern nichts darin nachsah, hatte er seine Glanzperiode. Eine unermeßliche Fülle von Segen ging von den tausenden und tausenden kleinen

Gefäßen und Segensträgern aus, die in der Treue im Kleinen ihre Stärke bewiesen, vor einer zuerst schmähenden und dann bewundernden Welt bewiesen.

Mit dem geschichtlichen Alter traten selbstverständlich auch die in allen Körpern und Körperschaften sich einstellenden Arterienverkalkungen hier und da ein, die die Väter vorausgesehen und wogegen sie vorsorglichst Heilmittel genannt hatten. Nicht nur das. Nach dem Grundsatz, daß die beste Heilung die Vorbeugung ist, wurde schon von jeher Wert darauf gelegt, aller Neigung zu Verknöcherungen und Versteifungen entgegenzuarbeiten und den frisch pulsierenden Blutkreislauf stets aufs kräftigste zu unterstützen. Darum ist der Methodismus zu seiner Selbsterhaltung aggressiv eingestellt. Und daraus ergibt sich auch die hohe Wertschätzung und Betonung der Mission. Methodismus ist schon tot, wenn er nicht mehr an die Landstraßen und Zäune geht, wozu auch die glänzendsten Salons zählen können. Für diese Arbeit setzt der Methodismus jeden Mann seiner Kompagnien ein; es ist bei ihm, wie in der Armee Napoleons I.: Jeder Soldat trägt in seinem Tornister den Marschallstab. Dadurch bewahrt er sich vor der großen Gefahr der Entstehung einer Priesterkaste, die zur Interessenlosigkeit des Laienelements führen könnte. Im Methodismus ist jeder Laie interessiert, jedes Glied wird organisch erfaßt und zur Betätigung veranlaßt. Für Fernstehende wird dies noch sinnfälliger veranschaulicht durch die Heilsarmee, deren Gründer ja aus dem Methodismus hervorgegangen ist.

Der Methodismus hat ein großes Herz; es war ihm niemals darum zu tun, Proselyten zu machen und Fischkastenpolitik zu treiben; dagegen suchte er immer wieder den Interessen auch anderer Benennungen in dem großen Weinberg zu ihren berechtigten Arbeitsgebieten zu verhelfen. Wieviel verdanken ihm die Allianzbestrebungen in allen Ländern, für die er immer die größte Tatkräftigkeit an den Tag legte. — Ein schöner Beweis, wie er in dieser Hinsicht unter den Völkern gewertet wird, war die dringende Einladung der orthodoxen russischen Kirche an die bischöfliche Methodistenkirche, ihr behilflich zu sein zu einer Reorganisierung der griechisch-russischen Kirche nach Art der Methodistenkirche.

Der Methodismus hat sich durch sein realisiertes Bekenntnis zur Tat heute die Anerkennung und Wertschätzung der Welt erobert, in einem Maße, wie nie zuvor, und die Respektierung seiner Leistungen verschafft ihm, unbeschadet der in den Zeitläuften liegenden anderen Faktoren, gegenwärtig eine hohe Blütezeit.

Die Gebäude der Landeskirchen stehen ihm offen, Universitätsprofessoren und Geheime Konsistorialräte halten Vorlesungen und Kurse in seinen Seminarien. Man ehrt seine Institutionen und deren Träger, ja, hier und da werden Methodistenpredigern die höchsten lokalpolitischen Ämter übertragen, so groß ist das Vertrauen der Parteien (von ganz links bis ganz rechts) zu ihnen.

Die Freude darüber darf den Blick auf die darin liegende Gefahr nicht verdunkeln, und darum sehen manche ernste Methodisten gerade dieserhalb der Zukunft mit Besorgnis entgegen. Lehrt doch der Blick auf Amerika, daß die politische und sozialpolitische Betätigung und Wertung des Methodismus auf Kosten des Verinnerlichungsprinzips und der Geistigkeit seiner Träger erfolgte. Es hat selbstverständlich nie an glaubhaften Argumenten, die die

Notwendigkeit der Entwicklung dartun mußten, gefehlt, aber eben diese Notwendigkeit immer in Einklang zu bringen mit den Aufgaben der ursprünglichen Sendung, das ist die hohe Geisteskunst jener Führer, die dem Methodismus Wegrichtung zu geben bemüht sind.

Der Methodismus ist nicht exklusiv; er bezeichnet sich schlicht als „Benennung". Er hat niemals andere Richtungen mit irgendwie mittelalterlichen Waffen bekämpft, und für sich selbst nur den Ehrgeiz gehabt, die Welterneuerung über den Weg der Persönlichkeitserneuerung zu gehen. Daß ihm dies in immer wachsenderem Maße gelingen möge, das ist der Wunsch aller seiner Freunde. Wilhelm Müller-Hermsdorf.

Aus einer Predigt Mc. Donalds. In Brighton, England, hielt Premierminister Ramsay Mc. Donald vor dem Council of the Free Church eine bedeutsame Predigt. In schlichter, doch sehr eindrucksvoller Weise mahnte er zur Einfachheit des Lebens, zum Ernst, zu christlich-sozialer Gesinnung und zur Heilighaltung des Sonntags. Der Anlaß war so außerordentlich — der höchste Bürger Englands auf der Kanzel —, daß wir unseren Lesern gerne etliche Sätze aus dieser Ministerpredigt in deutscher Übersetzung unterbreiten. Mr. Mc. Donald sagte u. a.:

„Ich bin erstaunt, manche meiner alten Freunde sagen zu hören, der schottische Sonntag sei eine Last. Ich wollte, unsere Gesellschaft wäre so gesinnt, daß jedermann den alten schottischen Sonntag dem modernen französischen vorzöge; dann hätten wir im Volk die guten, soliden, ewigen Grundlagen zu Charakter und Selbstbeherrschung."

„Ob eine Torry-, eine liberale oder eine Arbeiterregierung im Staat am Ruder sei, es ist nicht viel anzufangen mit Leuten, die nichts zu tun wissen, als sich zu amüsieren, mit Leuten, die die Kraft nicht in sich haben, ihre freie Zeit einmal in nutzbringender Weise mit sich selbst zuzubringen. Der Grund jener Übelstände liegt darin, daß wir den Sinn für die menschlichen Werte verlieren. Wir jagen zu sehr Äußerlichkeiten, Goldborten, Dingen nach, die man an die Rockaufschläge steckt oder hängt, und laufen den „Honorabeln" nach, deren Namen oft sehr dishonorabel (unehrlich) klingen. Wir zieren uns nicht mit Geistesschmuck, sondern mit irdischen Dingen."

—r.

Vom Reisen und Wandern. Wer forschen und lernen will auf der Wanderschaft, der gehe allein. Nur der einsame Wanderer lebt mit den Leuten, nur wer allein kommt, wird überall angeredet und ins Gespräch gezogen; kommen ihrer zwei, so läßt man sie viel mehr für sich gewähren, in der Meinung, daß sie sich selbst genug seien. Zum Vergnügen reise man mit einem Freunde, zum Studium für sich allein. Aber nicht bloß die fremden Leute erschließen sich leichter dem Einsamen. Auch wir selber sammeln uns und arbeiten doch nur eigentlich, wenn wir einsam wandern. Frei durch die Welt zu streifen, das Auge stets geöffnet für Natur und Volk, ist eine lustige Arbeit, ein lustiges Spiel ist es nicht. Man muß seine Gedanken von früh bis spät gespannt halten auf die Hauptgesichtspunkte, welche man verfolgt; da nun aber tausend andere, oft sehr verlockende Eindrücke uns beständig zu zerstreuen drohen, da wir mitten im Studium auch zu gehen, unser Gepäck zu tragen und um Weg und Steg und Quartier zu sorgen haben, so rechne ich die Doppelarbeit des gleichzeitigen Wanderns und Forschens

für besonders anstrengend, für anstrengender, als das gründlichste Bücherstudium am Schreibtische. . . . Mit dem bloßen Beobachten aber ist es noch nicht getan; es gilt, auch zu gleicher Zeit das eben Erfaßte zu ordnen und durchzudenken. Wer sich auf dem Wege den Stoff sucht und hinterdrein daheim die Gedanken hinzu, der ist nicht auf der rechten Fährte. Die besten Gedanken findet man immer dort, wo man die unmittelbare Anschauung der Tatsachen gefunden hat, und die Gedanken wollen auf der Landstraße, auf dem Lagerplatz, im Abendquartier auch gleich frischweg erfaßt und festgehalten sein. Dies ist das sicherste Mittel gegen die Gefahr, hinterher Fremdes in den gewonnenen Stoff hineinzudenken und die Tatsachen unseren Ideen zu beugen. . . . Als einziger literarischer Freund begleitet mich die Landkarte, und zur gemütlichen Ansprache allenfalls mein Hund: beide halten mich nicht ab vom steten Verkehr mit den Leuten des Landes, noch stören sie . . . die Sammlung meiner Gedanken . . . Man soll niemand um den Weg fragen: Denn wer sich aufs Fragen verläßt, der fällt aus einem Irrweg in den anderen; auch gefährdet der einsam Wandernde nicht leichter seine Sicherheit, als durch Wegefragen. Vollends aber einen Führer mitzunehmen, zerstört alle Poesie des Wanderns, denn die tiefste Wanderpoesie ist selbst suchen, selbst finden, selbst verfehlen, kurzum, durchaus auf eigenen Füßen gehen und sein eigener Herr sein. . . . Nur jenseits der Schneelinie und auf den Gletschern behauptet der Führer sein unantastbares Recht. . . .

Erst wenn wir auf der Karte völlig eingebürgert, sind wir reif, den fremden Boden mit Erfolg zu betreten, erst wenn wir das ganze Land, wie vom Berge herab, bereits im Geiste vorgeschaut, sollen wir es durchwandern. Es bietet dann unerschöpflichen Reiz und Gewinn, den Anblick der wirklichen Landesart mit jenem aus dem Studium geschöpften Bilde zu vergleichen, welches wir im Kopfe mitbringen. Mit gut studierter Karte ungefragt seinen Weg zu finden, ist dann freilich wieder eine besondere Kunst, für welche einer angeborenen Ortssinn besitzen und die er täglich lernen und üben muß. . . .

Sich verirren, wenn man blind fragend von einem dummen Bauern auf den falschen Weg gewiesen wird, ist immer verdrießlich, aber irre gehen, wenn man mit Verstand verkehrt gesucht hat, ist gar oft ein rechter Segen. . . .

Die vorbereitende Literatur darf nur im Kopfe mitgetragen werden, sonst schadet sie mehr, als sie nützt! . . .

Die Leute ungefragt zur rechten Red' und Antwort zu führen, das ist die wahre Freiheit. Ich mache hierbei dreierlei Unterschiede. Den fachgelehrten, studierten Mann frage ich direkt, denn von ihm möchte ich Tatsachen erfahren, literarische Winke und dergleichen. Den allgemein gebildeten Mann frage ich auf Umwegen, denn ich möchte sein Urteil über geläufige Tatsachen. Den Ungebildeten, den Mann des Volkes, frage ich womöglich gar nicht, ich suche ihn nur zum Reden zu bringen, denn wie er von selbst redet und sich gibt, das ist mir hier an sich schon eine erforschenswerte Tatsache. Was uns der Bauer erzählt, ist nur eine Gabe des Glückes, des Zufalls, oft viel, oft wenig, oft gar nichts wert. Aber wie er im Reden sich darstellt, empfindet, urteilt, bis auf den sprachlichen Ausdruck hinab, das enthüllt uns oft die schärfsten, notwendigsten Charakterzüge des Volkes. Statt zu fragen,

erzähle ich dem Bauern viel lieber von nah und fern, und bringe ihn dadurch zu weit frischerem Aussprechen, als wenn ich ihn gefragt hätte; ich führe ihn namentlich auf die Punkte, von denen ich hören, und nicht auf jene, von welchen er am liebsten sprechen möchte. Erzählen öffnet den Leuten das Herz, wer dagegen fragt, wie im Examen, der hält ihnen den Mund zu. ...

Wer unterwegs eine Anekdote erlebt, oder einen sprechenden Zug des Volkslebens, der soll dergleichen fein im Sinne behalten, man weiß nicht, wie man's später brauchen kann. . . .

Die geringfügigste Tatsache kann uns in diesem Sinne bedeutend werden und des Aufzeichnens würdig, wenn sie nur einen leitenden Gedanken verkörpert. Im Volksleben ist nichts klein, was aufs Ganze, auf den geistigen Gehalt des Volkstums zielt. (W. H. Riehl: „Vom Wandern" und „Kulturstudien".)

Eine Art, zu reisen, ja, die ist Genuß an sich, wohl der reinste Lebensgenuß, vorausgesetzt gut Wetter, gute, wohlausgetretene Schuhe und kein Hühnerauge: eine Fußreise ohne Begleiter, außer einem Hund. Nur ja niemand mit, und wäre es der Busenfreund, der eigene Bruder, der eigene Sohn — nicht, nicht! Man hat ungleichen Schritt, will sich gern nach dem Begleiter einrichten, vergißt es immer wieder nach wenigen Minuten, und der eine oder andere zappelt sich ab, ist gehetzt; der eine will einkehren, der andere nicht, der eine reden, der andere schweigen, dieser gibt nach, und man verschwatzt die herrlichsten Landschaftspunkte, die schönsten Beleuchtungen. Es ist Entbehrung, sich nicht mitteilen zu können, aber dies negative Übel viel kleiner, als jene positiven. — Wandern, wandern, seiner Rüstigkeit froh, Diogenes mit federleichtem Gepäck, schauen, träumen, viel denken und nichts denken, bei Sennen einkehren, im ländlichen Wirtshaus übernachten, wo es noch einen Hausknecht gibt, der mit der Innigkeit edler Leidenschaft die Stiefel wichst, in dessen Gesicht nicht jeder Zug Trinkgeld heißt — freundlich plaudern mit Landvolk, mit Haustieren, schlafen wie ein Sack, in Morgenfrühe weiter, von Lerche, Fink, Amsel begrüßt — kurz, man lebt. (Friedrich Theodor Vischer in seinem Roman: „Auch Einer".)

Wir entnehmen diese beiden Auszüge einem hübschen kleinen Bändchen: Vom Reisen und Wandern in alter und neuer Zeit, das Walter Lindner im Furche-Verlag 1921 herausgab. Besonders Riehl ist aber nicht nur ein Theoretiker des Reisens, sondern ein Praktiker, der die Frucht seiner Wanderungen, seine Beobachtungen und Gedanken in einer großen Anzahl von Werken niedergelegt hat. Er ist unter den deutschen Kulturhistorikern der umfassendste und anregendste. Eine kleine Auswahl seiner Studien ist 1922 zu Riehls 100. Geburtstage im Verlage Eugen Diederichs in Jena (XXXII, 267 S.) erschienen. In der Einleitung gibt der Herausgeber, Otto Zaunert, eine vorzügliche Einführung in das Leben und Werk Riehls. Die darin veröffentlichten Aufsätze entstammen der „Naturgeschichte des Volkes als Grundlage einer deutschen Sozialpolitik". Gleichzeitig hat der Verlag Cotta, in dem Riehls Werke erschienen sind, eine Gesamtausgabe seiner Geschichten und Novellen herausgebracht, die in 7 Bänden diese reizenden kleinen kulturgeschichtlichen Novellen bringen. Beide Ausgaben verdienen warme Empfehlung, sie gehören zu den Büchern, die in keinem deutschen Hause fehlen sollten.

Goethe über seinen „Faust". Dichtung und Wahrheit. 2. Teil. 10. Buch. Am sorgfältigsten verbarg ich ihm (Herdern) das Interesse an gewissen Gegenständen, die sich bei mir eingewurzelt hatten und sich nach und nach zu poetischen Gestalten ausbilden wollten. Es war Götz von Berlichingen und Faust. Die Lebensbeschreibung des erstern hatte mich im Innersten ergriffen. Die Gestalt eines rohen, wohlmeinenden Selbsthelfers in wilder, anarchischer Zeit erregte meinen tiefsten Anteil. Die bedeutende Puppenspielfabel des andern klang und summte gar vieltönig in mir wieder. Auch ich hatte mich in allem Wissen umhergetrieben und war früh genug auf die Eitelkeit desselben hingewiesen worden. Ich hatte es auch im Leben auf allerlei Weise versucht und war immer unbefriedigter und gequälter zurückgekommen. Nun trug ich diese Dinge, sowie manche andre, mit mir herum und ergötzte mich daran in einsamen Stunden, ohne jedoch etwas davon aufzuschreiben. Am meisten aber verbarg ich vor Herdern meine mystisch-kabbalistische Chemie und was sich darauf bezog, ob ich mich gleich noch so sehr gern heimlich beschäftigte, sie konsequenter auszubilden, als man sie mir überliefert hatte.

Gespräch mit Eckermann, 2. März 1831.

Heute bei Goethe zu Tisch kam das Gespräch bald wieder auf das Dämonische, und er fügte zu dessen näherer Bezeichnung noch folgendes hinzu.

„Das Dämonische", sagte er, „ist dasjenige, was durch Verstand und Vernunft nicht auszulösen ist. In meiner Natur liegt es nicht, aber ich bin ihm unterworfen."

. . . „Hat nicht auch", sagte ich (Eckermann), „der Mephistopheles dämonische Züge?" — „Nein," sagte Goethe, „der Mephistopheles ist ein viel zu negatives Wesen; das Dämonische aber äußert sich in einer durchaus positiven Tatkraft."

Brief an den Herzog Carl August, Rom 11. August 1787.

Noch eine andere Epoche denke ich mit Ostern zu schließen: meine erste (oder eigentlich meine zweite) Schriftstellerepoche. „Egmont" ist fertig, und ich hoffe bis Neujahr den Tasso, bis Ostern „Faust" ausgearbeitet zu haben, welches mir nur in dieser Abgeschiedenheit möglich wird. . . . Daß ich meine älteren Sachen fertig arbeite, dient mir erstaunend. Es ist eine Rekapitulation meines Lebens und meiner Kunst, und indem ich gezwungen bin, mich und meine jetzige Denkart, meine neuere Manier, nach meiner ersten zurückzubilden, das, was ich mir entworfen hatte, nun auszuführen; so lern' ich mich selbst und meine Engen und Weiten recht kennen. Hätte ich die alten Sachen stehen und liegen lassen, ich würde niemals so weit gekommen sein, als ich jetzt zu reichen hoffe.

Italienische Reise, 2. römischer Aufenthalt, 1. März 1788.

Zuerst ward der Plan zu „Faust" gemacht, und ich hoffe, diese Operation soll mir geglückt sein. Natürlich ist es ein ander Ding, das Stück jetzt oder vor fünfzehn Jahren zu schreiben; ich denke, es soll nichts dabei verlieren, besonders da ich jetzt glaube, den Faden wiedergefunden zu haben. Auch was den Ton des Ganzen betrifft, bin ich getröstet; ich habe schon eine neue Szene ausgeführt, und wenn ich das Papier räuchre, so dächt' ich, sollte sie mir niemand aus den alten herausfinden. Da ich durch die

lange Ruhe und Abgeschiedenheit ganz auf das Niveau meiner eigenen Existenz zurückgebracht bin, so ist es merkwürdig, wie sehr ich mir gleiche und wie wenig mein Innres durch Jahre und Begebenheiten gelitten hat. Das alte Manuskript macht mir manchmal zu denken, wenn ich es vor mir sehe. Es ist noch das erste, ja, in den Hauptszenen gleich so ohne Konzept hingeschrieben; nun ist es so gelb von der Zeit, so vergriffen (die Lagen waren nie geheftet), so mürbe und an den Rändern zerstoßen, daß es wirklich wie das Fragment eines alten Kodex aussieht, so daß ich, wie ich damals in eine frühere Welt mich mit Sinnen und Ahnen versetzte, mich jetzt in eine selbstgelebte Vorzeit wieder versetzen muß.

Brief an Schiller, 27. Juni 1797.

Ihre Bemerkungen zu „Faust" waren mir sehr erfreulich. Sie treffen, wie es natürlich war, mit meinen Vorsätzen und Planen recht gut zusammen, nur daß ich mir's bei dieser barbarischen Komposition bequemer mache und die höchsten Forderungen mehr zu berühren als zu erfüllen denke. So werden wohl Verstand und Vernunft, wie zwei Klopffechter, sich grimmig herumschlagen, um abends zusammen freundschaftlich auszuruhen. Ich werde sorgen, daß die Teile anmutig und unterhaltend sind und etwas denken lassen; bei dem Ganzen, das immer ein Fragment bleiben wird, mag mir die neue Theorie des epischen Gedichts zustatten kommen.

Brief an Schiller, 5. Mai 1798.

Meinen „Faust" habe ich um ein gutes weitergebracht. Das alte, noch vorrätige, höchst konfuse Manuskript ist abgeschrieben, und die Teile sind in abgesonderten Lagen, nach den Nummern eines ausführlichen Schemas hintereinandergelegt. Nun kann ich jeden Augenblick der Stimmung nutzen, um einzelne Teile weiter auszuführen und das Ganze früher oder später zusammenzustellen.

Ein sehr sonderbarer Fall erscheint dabei: einige tragische Szenen waren in Prosa geschrieben, sie sind durch ihre Natürlichkeit und Stärke, im Verhältnis gegen das andere, ganz unerträglich. Ich suche sie deswegen gegenwärtig ins Reine zu bringen, da denn die Idee wie durch einen Flor durchscheint, die unmittelbare Wirkung des ungeheuren Stoffes aber gedämpft wird.

Was ist der Talmud? Kein Gesetzbuch — das ist die Thora —, sondern eine Sammlung von Lehrmeinungen, Fabeln, Parabeln, Legenden, Sentenzen von zahllosen Gelehrten aus der Zeit von 200 vor bis 500 nach Christi; gewissermaßen das Protokollbuch einer sieben Jahrhunderte dauernden Diskussion über religiöse und allgemein-wissenschaftliche Fragen ohne Verbindlichkeit und Allgemeingültigkeit für das Judentum; ein treues Spiegelbild der geistigen Entwicklung in jenem Zeitraum, für das heutige Judentum von wesentlich historischer Bedeutung.

Wirkung einiger Musikstücke. Erhabenste Überschwänglichkeit — Gloria in Beethoven's Messe. Verschwimmendes Ruhegefühl — Schumann, Abendlied. Genialer Champagnerrausch — Beethoven's Phantasie. Krystallne Entrücktheit — Gesang der seligen Knaben in Schumann's Faust. Lebensschwung mit eingestreuten Erinnerungsblättern — Letzter Theil der 7. Beethovenschen Symphonie. (Bacchisch-Orphisch). Warmes Selbstmitleid —

„Dir, der Unberührbaren", Schumann. Diese Wirkungen machen mir ein Musikstück werth und unvergeßlich. (Aus Friedrich Nietzsches Jugendschriften. S. 247. Wahrscheinlich Herbst 1867.)

Eine Lebensregel des Comenius: Von der rechten Art zu arbeiten. Was hat nun das Mannesalter, das der Arbeit geweiht ist, zu tun, um nicht in ein Labyrinth zu geraten?

Antwort: Zunächst immer das Unnötige aussondern, dann das weniger Nötige, um dadurch nicht verwirrt zu werden, und schließlich das Nötige auf einiges Wenige zurückführen! Dann eins nach dem andern und in guter Ordnung tun und dabei folgende drei Regeln beachten: 1. Ist dir eine Arbeit aufgetragen, so warte nicht erst, bis ein anderer sie tut, sondern tue sie selbst. Verlasse dich nächst Gott auf keinen Menschen mehr, als auf dich selbst.

2. Was du heute tun kannst, verschiebe nicht auf morgen.

3. Was du tust, das tue mit Ernst, damit es auch Nutzen bringt.

Du fragtst: Wie soll ich arbeiten? Antwort: Erstlich habe immer ein bestimmtes, festes Ziel im Auge. Bieten sich dir mehrere dar, so ordne immer die nebensächlichen dem Hauptziel unter. Wer zwei Hasen nachläuft, holt keinen ein. Zweitens habe ein bestimmtes, festes Hilfsmittel. Scheinen dir mehrere nötig, so ordne sie einander unter, damit sie sich gegenseitig unterstützen und nicht hindern. Töricht der Wanderer, der sich mit vielen Stöcken belädt (Geiler); töricht auch, wer sich mit unnützem Gepäck und vielem Hausrat beschwert und aufhält. Drittens folge einer bestimmten, festen Regel bei der Anwendung deiner Hilfsmittel. Willst du etwas auf eine neue Art versuchen, so versuche es nur nach reiflicher Überlegung.

Wie soll es aber der anfangen, dessen Kraft durch viele Geschäfte zersplittert wird? Er soll prüfen, welches unter allen das Nötigste ist. Dies eine soll er mit allem Eifer treiben, unbekümmert um die andern. Sind aber mehrere gleich dringend, dann soll er sich Helfer besorgen. Ist das nicht möglich und hast du sie selbst alle zu erledigen, so mache die zuerst fälligen und wichtigen zunächst ab.

Wenn nun aber außergewöhnlich große Aufgaben an mich herantreten? Dann bedarf es aller Kraft des Geistes und des Körpers und großer Klugheit, oder auch des Rates eines Freundes, wenn du dir selbst darin nicht genug bist. Dazu muß Gottes Gnade kommen, wenn du Dank ernten willst, und der Menschen Gunst, wenn man dich nicht beneiden soll. Willst du ohne beides etwas Großes anfangen, so wird die Reue kaum ausbleiben können. (Das Einzig Notwendige, S. 9811. Verlag Diederichs in Jena.)

Comenius über die Musik. Und wir gelangten in den nächsten Saal; da war ein Singen und Klingen, ein Klimpern und Klirren, ein Lärmen und Musizieren, das von den verschiedensten Instrumenten herrührte. Man untersuchte sie von außen und von innen und von allen Seiten, lauschte gespannt dem Klang derselben und versuchte zu ermitteln, was den Ton errege, woher er komme und wohin er gehe, warum er so und nicht anders klinge. Einige erklärten, bereits dahinter gekommen zu sein, und behaupteten voll Freude, darin etwas beinahe Göttliches und tief Geheimnisvolles zu finden. Darum machten sie sich auch voll Lust und Liebe ans Werk und fuhren

in dem Zusammensetzen und Zerlegen der Töne fort. Doch unter Tausenden hatte kaum einer die Eignung für diese Kunst, die anderen machten bloß die Zuhörer. Wollte aber einer von diesen doch selbst Hand anlegen, dann gab es nur Mißtöne, wie solches denn auch mir geschah. Und als ich sah, daß viele, wie mir schien, sonst ganz vernünftige Menschen das für bloße Zeitvergeudung hielten, ging ich hinweg. (Das Labyrinth der Welt, S. 104. Verlag E. Diederichs.)

Rundschau

Zum 200. Geburtstage von Klopstock (3. Juli 1724 geb.). Klopstock teilt mit allen Klassikern das Geschick, viel gerühmt, aber wenig gelesen zu werden. Seine Bedeutung für die zweite Blütezeit deutscher Dichtung wird zwar in den meisten Schulen behandelt, aber ins Leben nehmen ihn nur wenige mit. Sein 200. Geburtstag sollte aber für jeden ernst strebenden Menschen ein Anlaß sein, wieder in seinen Werken zu lesen. Besonders seine Oden enthalten Perlen deutscher Lyrik, die uns auch heute noch durch die tiefen Gedanken und die schöne Sprache etwas zu sagen haben. Eine kleine, aber geschickt ausgewählte Zahl von Oden veröffentlicht soeben der Amelongs Verlag in Leipzig (48 S., Mk. 0,80). Dem geschmackvollen Bändchen ist eine kleine Blütenlese von Äußerungen einiger Dichter und Denker des 18. und 19. Jahrhunderts vorangestellt, die wir hier folgen lassen:

„Wir traten ans Fenster," schreibt Goethe in seinem ‚Werther'; „es donnerte abseitwärts, und der herrliche Regen säuselte auf das Land, und der erquickendste Wohlgeruch stieg in aller Fülle einer warmen Luft zu uns auf. Sie stand auf ihren Ellenbogen gestützt, und ihr Blick durchdrang die Gegend, sie sah gen Himmel und auf mich, ich sah ihr Auge tränenvoll, sie legte ihre Hand auf die meinige und sagte: Klopstock! — Ich erinnerte mich sogleich der herrlichen Ode (Die Frühlingsfeier), die ihr in Gedanken lag, und versank in dem Strome von Empfindungen, die sie in dieser Losung über mich ausgoß. Ich ertrug's nicht, neigte mich auf ihre Hand und küßte sie unter den wonnenvollsten Tränen. Und sah nach ihrem Auge wieder — Edler! hättest du deine Vergötterung in diesem Blicke gesehen, und möcht' ich nun deinen so oft entweihten Namen nie wieder nennen hören!"

„Seine Sphäre ist immer das Ideenreich, und ins Unendliche weiß er alles, was er bearbeitet, hinüberzuführen. Man möchte sagen, er ziehe allem, was er behandelt, den Körper aus, um es zu Geist zu machen." (Schiller.)

„Sie haben die Sprache des Herzens, wie sie niemand in Deutschland hat," schreibt Herder von Klopstock.

„Seit länger als einem Jahrhundert war kein Mann von ähnlicher Bedeutung für die Sprache erschienen als Klopstock." (Gervinus.)

Die aus dem Jahre 1747 stammende Ode „Die künftige Geliebte" charakterisiert David Friedrich Strauß mit den Worten: „. . . alles ist hier mit einer Wärme, Zartheit, Seelenhaftigkeit ausgeführt, derengleichen bis dahin in deutscher Dichtung nicht vorhanden gewesen ist."

„Klopstock ist einer unserer größten Lyriker und jedenfalls der größte Lyriker der Empfindsamkeit gewesen, und wie wunderbar einschmeichelnd in ihrer vollendeten Anmut sind seine Naturschilderungen; wie weiß er da mit wenigen konkreten Zügen ein ganzes Bild in seinen weichen Umrissen hinzuzaubern. Seine Sprache wurde gleichsam selbsttönend; wie die unbestimmten, verhallenden Schwingungen der Musik trifft sie das Ohr, wenn wir von den ‚Empfindungen unaussprechlich süßer Lust', wenn wir vom ‚wolkigen Hauche geatmeter Weihrauchdüfte' hören." (Lamprecht.)

„Klopstock war seiner innersten Natur nach Lyriker. Selbst musikalisch gebildet, von Händel und den anderen gleichzeitigen Meistern der Tonkunst begeistert, ging er auch als Dichter stets darauf aus, den eigentlichen Gegenstand der Musik, die Empfindung zum Vorwurf seiner Poesie zu machen. Am größten erscheint er uns daher in seinen lyrischen Dichtungen in den Oden . . . Auf diesem Gebiete ist Klopstock Meister, der größte Lyriker der neuen deutschen Literatur vor Goethe und in verschiedenen Stücken Goethes unmittelbarer Vorgänger. Aus seinen Oden spricht ungetrübt Klopstocks große dichterische Begabung. Feurige Freundschaft und die edle Liebe, die Hoheit der Religion, die Freiheit und Größe des deutschen Vaterlandes sind Stoffe seiner Lyrik . . . Bedeutender noch als die Stoffe der Oden ist die formale Behandlung derselben. Klopstocks ganzes großes Empfinden drückt sich in seiner Lyrik aus. Diese Empfindung, auf die höchsten Gegenstände des Geistes und Gemütes gerichtet, ist so wahr als tief: mächtig quillt sie aus dem Herzen, und mächtig spricht sie zum Herzen. Sie ist leidenschaftlich, schwärmerisch, düster in den Gesängen des jugendlichen Dichters an die Freunde und an Fanny, nicht minder innig, aber milder und heiterer, von dem Gefühl glücklicher Befriedigung gemäßigt, in den Gedichten, die der Liebe zu Meta entsprangen, majestätisch - groß und heiliger Scheu voll in den religiösen Hymnen, männlich-kräftig und glühend von kühner Begeisterung in den vaterländischen Oden." (Munker.)

Das Deutsche als erste Fremdsprache in Rußland. — Die deutschen Kirchenschulen in Rußland hatten seit 1918 wieder ihre deutsche Unterrichtssprache, die sie seit Beginn des Krieges aufgeben mußten, eingeführt. Jetzt ist dieser Zustand von der russischen Unterrichtsverwaltung nicht nur formell anerkannt worden, sondern es sollen nach dem Wunsch dieser Verwaltung die Kirchenschulen als Pflanzstätten der deutschen Kultur die deutsche Sprache grundsätzlich übernehmen. Sie sind daher verpflichtet, Klassen mit deutscher Unterrichtssprache zu unterhalten und in den Klassen mit russischer Unterrichtssprache dem Deutschen als Fach eine überaus große Stundenzahl zuzuweisen. Wie der Petersburger Sonderberichterstatter des „Ostexpreß" mitteilt, steht die deutsche Sprache in den Schulen Rußlands an erster Stelle, da sie für alle Einheitsschulen verbindlich ist. Noch nie hat die deutsche Sprache eine so starke Verbreitung in russischen Schulen gehabt, wie eben jetzt.

Neue Wege elektrischer Kraftgewinnung. Das Problem der Gewinnung elektrischer Energie auf anderen als den bisher üblichen Wegen beschäftigt seit langem die Erfinder. Natürlich ist dabei an Wege gedacht, die eine erhebliche Kostenersparnis bedeuten. Die gewaltige volkswirtschaftliche Bedeutung der Lösung dieses Problems liegt auf der Hand.

Eine solche Lösung gefunden zu haben, scheint dem Ingenieur Otto Conrad in Berlin, der eine von ihm erfundene Vorrichtung kürzlich durch seinen Patentanwalt Vertretern der in- und ausländischen Presse vorführte, geglückt zu sein. Zunächst fand vor einigen Tagen eine Vorführung statt, bei der die Vorrichtung in Wirkung gezeigt wurde. Die Anwesenden überzeugten sich davon, daß aus der Vorrichtung, in die insgesamt eine Energie von etwa 40 Watt hineingeleitet wurde, eine etwa 75 fache Energie herauskam. Diese wurde in der Form nachgewiesen, daß Lampen von insgesamt etwa 3000 Watt durch die Vorrichtung mit vollem Lichteffekt zum Brennen gebracht wurden. Bei dieser Vorführung war der Innenteil der Vorrichtung geschlossen, so daß die anwesenden Pressevertreter zwar die Wirkungsweise der Vorrichtung beobachteten, nicht aber aus eigener Wahrnehmung beurteilen konnten, ob diese etwa doch, entgegen der Angabe des Erfinders, mit einer fremden Kraftzuleitung arbeitete. Für den Fachmann war allerdings eine derartige Annahme durch die Art des Wirkens der Vorrichtung und die bei der Vorführung vorgenommenen Messungen von vornherein ohne weiteres als ausgeschlossen zu erachten.

Um aber den Nachweis des tatsächlichen Funktionierens der Vorrichtung in dem vom Erfinder behaupteten Sinne nachzuweisen, ist die Vorrichtung in Gegenwart des Patentantwalts auseinandergenommen worden. Die Schließung des Innenteils erfolgte in Gegenwart zahlreicher Vertreter der Presse und Sachverständigen, denen Gelegenheit gegeben wurde, dieses genau in Augenschein zu nehmen. Sie konnten feststellen, daß sich in dem Innenteil lediglich durch Drähte verbundene Metalle befinden, die zum Teil durch Hineinleitung elektrischer Ströme zu Magneten gemacht werden. Der Innenteil wurde dann in Gegenwart der Anwesenden geschlossen und notariell versiegelt, wobei noch besondere Vorsichtsmaßnahmen getroffen wurden. In einigen Tagen soll denselben Pressevertretern derselbe Apparat wieder in Funktion vorgeführt werden, nachdem inzwischen die Antriebselemente angeschlossen und der Apparat in seinen äußeren Teilen, die später noch ausführlich zu beschreiben sein werden, fertiggestellt ist.

Der mit der Vorführung betraute Patentanwalt eröffnete seine Ausführungen mit dem Hinweis darauf, daß er zunächst den Auftrag zur Patentanmeldung abgelehnt habe, weil er die behaupteten Vorgänge mit den bekannten Naturgesetzen nicht in Einklang bringen konnte. Durch die Zusammenarbeit mit dem Erfinder und durch die praktischen Vorführungen ist er jedoch jetzt unbedingt davon überzeugt, daß die Vorrichtung die ihr zugeschriebenen Wirkungen tatsächlich hat.

Was die naturwissenschaftliche Erklärung der Vorgänge anlangt, so ist eine solche vorläufig nur bedingt möglich. Patentanwalt und Erfinder glauben, daß bei den Vorgängen dieselben Erscheinungen eine Rolle spielen, die bei der Wirkung radioaktiver Stoffe in Frage kommen. Als man die radioaktiven Wirkungen zum ersten Male beobachtete, stand man ebenso wie heute vor einer Tatsache, die alle Gesetze der Physik und Technik umzustoßen schien. Dieses und ähnliche Beispiele der Vergangenheit werden für den nicht in vorgefaßten Meinungen erstarrten Wissenschaftler ein Ansporn sein, die Neuerscheinungen zu studieren und das wissenschaftliche Bild der Elektrotechnik zu erweitern und nötigenfalls zu ändern. Es geht natürlich nicht an, daß

man, wie es teilweise geschieht, tatsächliche Vorgänge ableugnet, nur um die Manuskripte seiner Kollegien nicht ändern zu müssen.

Es liegt auf der Hand, daß die Erfindung geeignet ist, ungeheure wirtschaftliche Umwälzungen herbeizuführen. Dies liegt einmal an der gewaltigen Kostenersparnis, die nach den bisherigen Erfahrungen mindestens ebenso beträchtlich sein dürfte, wie der Unterschied zwischen Erregerenergie und der Schlußleistung. Dieser Unterschied beträgt zurzeit das 75fache. Sodann erscheint der Fortschritt deswegen so gewaltig, weil sich die bisher für stationäre Lichtanlagen gezeitigte Wirkung natürlich für Anlagen aller Art verwenden läßt. Wo elektrische Kraft Beleuchtungswirkungen zeitigen kann, ist es ebenso gut möglich, mit ihr einen Motor anzutreiben. Die Motoren können ebenso gut in stationäre Anlagen eingebaut werden, wie zur Fortbewegung von Fahrzeugen aller Art, wie Automobile, Straßenbahnen, Eisenbahnen, Seeschiffe usw. Verwendung finden. Die Auswertung der Erfindung steht bevor.

Erlesenes aus alten und neuen Büchern

Aus den Eingebungen des Marianus. Im Rikola-Verlag (Wien, München) ist in einem prachtvollen Zweifarbendruck ein „Buch der Einkehr" erschienen, das die Kerngedanken der Lehre Jesu in wundervoll rhythmischer Prosa der Gegenwart ans Herz legen will. Wir entnehmen dem Büchlein, das in Form und Gedankeninhalt an Reinhold Brauns Bücher erinnert, einige Proben:

Sieh zu, daß dein Abend nicht errötet über deinen Morgen und dein Morgen über deinen Abend. (S. 82.)

So deine Mutter stirbt, muß ich dir tausend Schutzengel bestellen, und doch wirst du nicht mehr so gut behütet sein. (S. 84.)

Glaube an dich selbst und du wirst an mich glauben. (S. 88.)

Ehrliche Arbeit ist mir auch ein wohlgefälliges Gebet. (S. 105.)

Dein Gebet sei mehr Dank als Bitte. (S. 109.)

Vergrabe deine Wohltaten. Mein Pflug wird sie aufackern. (S. 115.)

Ich habe dir die Pflichten eingegeben als Scheuklappen, damit du nur eine Straße siehst und dich vor nichts scheust auf dem Wege. (S. 117.)

Der Herr sprach zu mir: „Komm mit mir, wir wollen durch deine Seele wandern." Und da sah ich, daß meine Seele ein Abbild der Erde war. Ich sah rauschende Meere und stille Weiher, in welchen sich der Himmel spiegelte. Wir gingen durch schimmernde Gärten und durch viele Wiesen, wir sahen freundliche Hügel und hohe Gebirge. Und ich konnte alles ersehen und erfassen, bis wir an Abgründe kamen, aus denen ein giftiger Brodem wehte. Und der Herr sprach: „Diese sind tiefer als alle Meere, und die höchsten Gebirge wären wie Sandkörner auf ihrem Boden. Und dies ist die Seele des Menschen." Da erschrak ich und sagte zum Herrn: „Wer kann diese Abgründe ausfüllen?" Er aber sagte: „Meine Güte vermag es." (S. 130.)

Der Tod gräbt deine Seele aus, die tief verschüttet ist unter den Schlacken des Lebens. (S. 137.)

Deinen Leib magst du behängen mit Hüllen aller Art, deine Seele aber soll nackend gehen wie die Wahrheit. (S. 138.)

Wie der heilige Franziskus zum Wolf von Agobio sprach: Bruder Wolf!, so sollst auch du sagen: Bruder Baum, und Bruder Bach, und Bruder Stein, und Schwester Blume, Schwester Wolke, und Schwester Kröte. Dieses ist die wahre Liebe zur Natur, und es ist eine gottgefällige Liebe, weil sie alles umfaßt, was Gott geschaffen hat. (S. 139.)

Die Unschuld ist ein trübes Wässerlein worden, denn es haben sich schon zu viele die Hände darin gewaschen. (S. 142.)

Aus: E. Frhr. v. Feuchtersleben: „Zur Diätetik der Seele". Wie im Auge des Menschen ein Punkt ist, der nicht sieht, so ist in seiner Seele ein dunkler Punkt, der den Keim zu allem in sich schließt, was uns von innen heraus untergraben kann. Es kommt alles darauf an, diesen Punkt in sich durch Klarheit, Frohsinn und Sittlichkeit zu beschränken, — daß er, so lange wir leben, unsichtbar bliebe. Wird ihm Raum gegeben, so breitet er sich weiter aus; ein Schatten wirft sich über die Seele, und die Nacht des Wahnsinns bricht endlich über uns Unglückliche herein.

Nur im Schweigen des Nachdenkens keimen und wachsen die Erinnerungen. Das beste Mittel, uns einen Gegenstand gleichgültig zu machen, besteht darin, uns fortwährend davon vorzusprechen, damit wir nicht mehr den Wunsch hegen, daran in der Einsamkeit zu denken.

Was ist die Vergangenheit? Du selbst. Nichts aus ihr vermagst du festzuhalten. Nichts ist sie mehr für dich, als die Keime, die sie in dein Wesen legte, und die mit diesem sich allmählich entwickelten und verschmolzen. Was ist die Zukunft? Für dich — nichts als du selbst. Sie kann dich nur angehen, insoweit es deine Aufgabe ist, dich ihr zuzubilden. Erinnern und Hoffen in jedem anderen Sinne ist Täuschung eines Traumes; sich ihr hingeben, — Hätscheln des Gefühls.

Aus: Jacob Grimms „Rede über das Alter". . . . Bei den meisten Völkern stand das Alter in Ehren, und bereits im Hirtenleben, dessen Häupter Väter und Greise waren, sein Ansehen begründet. Es war uralter Brauch, durch seinen Mund das Recht sprechen zu lassen und sich Rates bei ihm zu erholen; im Gericht und in allen Versammlungen gebührte ihm Vorsitz; süße Worte flossen von Nestors Lippen, und wer in grauer Vorzeit hätte Gesetze entworfen und Weisheit gelehrt, wenn nicht durch Weisheit und Gedankenreichtum ausgerüstete Männer? Doch im Fortgange menschlicher Bildung liegt es unausbleiblich, daß allmählich Vorgewicht und Einfluß von dem bloßen Stande übergingen auf die, deren Geistesgaben in Tatkraft auch schon im Mannesalter vorragten, und es bezeichnet die Überlegenheit athenischer Zustände, daß sie dem Alter geringere Ehre erwiesen, als ihm in Sparte zuteil wurde. Genaue und ins einzelne gehende Darlegung der Verschiedenheit, welche bei allen Völkern in bezug auf das dem Alter gewährte größere oder mindere Ansehen bestehen, müßte anziehende und belebende Ereignisse liefern. Es ist z. B. bezeichnend, daß die sonst allgemein eingeführte Rangbestimmung nach dem Alter heutzutage einer zwar leichteren, aber kälteren nach Folge des Alphabets zu weichen

pflegt, doch nicht in unserer Akademie, die den Turnus ihrer Vorlesungen nach dem Alter des Eintritts ihrer Mitglieder regelt.

Ich glaube manches zur Stütze der Ansicht vorgebracht zu haben, daß das Alter nicht einen bloßen Niederfall der Virilität, vielmehr eine eigene Macht darstelle, die sich nach ihren besonderen Gesetzen und Bedingungen entfalte; es ist die Zeit einer im vorausgegangenen Leben noch nicht so dagewesenen Ruhe und Befriedigung, an welchem Zustand dann auch eigentümliche Wirkungen vortreten müssen. —

„Was man in der Jugend wünscht, hat man im Alter die Fülle", ruft uns ein großer Dichter zu, der selbst eins der reichsten, gesegnetsten Alter durchlebte. Der Jugend gehören die Wünsche, dem Alter fällt in vielem die Erfüllung zu. Wenn im Alter Wehklage und Sehnsucht nach dem Tode ertönt, so liegt, wie wir oben sahen, die Ursache weniger in dem Alter selbst, als in herbeigeführten anderen Verhältnissen: Laertes wünschte zu sterben, weil sein geliebter Sohn ausblieb, nicht wegen Hinfälligkeit des Leibes. Ein gesundes Alter ist zugleich lebensfroh. Selbstmord ist verabscheuungswürdig gegen die menschliche Natur und wider den mächtigsten, im geringsten Tier regen Trieb des Lebens: denn kein Tier tut sich selbst ein Leid an. Gleichen Abscheu flößen uns ein die noch unausgerottete, ehemals weitverbreitete Witwenverbrennung, die Aussetzung der Kinder und die Tötung alter Greise, der wir selbst in der Vorzeit edler Völker begegnen, und die uns wilde Stämme noch heute als einen Vorwurf wie im Spiegel vorhalten. Wahr ist, daß alte Greise heiter sich vom Felsen niederstürzten, Witwen freiwillig und freudig den Scheiterhaufen bestiegen; das war einer grausamen Sitte Wahn und ist rein menschlichen Begriffen von Grund aus widerstrebend.

Wie menschlich gedacht ist dagegen die äsopische Fabel vom Greis, der in den Wald ging, Holz zu fällen und nun, von seiner Bürde überwältigt, den Tod herbeirufend, sie hin zu Boden warf. Als der Tod schnell nahte, hatte der Greis nichts zu bitten, als daß er ihm die Last wieder auf die Schulter helfe. Keinen Alten, sagt man, gibt es, der nicht noch ein Jahr zu leben gedächte. Einigemal findet sich der Widerwillen ausgedrückt, das vollbrachte Leben noch einmal durchzuführen, der Greis möchte nicht wieder ein Kind werden und in der Wiege schreien. Hugo ruft:

Got müeze mir ein saeligez ende geben,
wan ich sô lenge niht wolde leben
ûf erden als ich gelebet hân. Renner 21 297.

Das ist wahr empfunden, aber eitel Sorge, nimmer hat ein Greis zum zweiten Mal gelebt. Kindisch werden mag er wohl, nicht wieder zum Kinde.

Wir sind da angelangt, wo aufgeräumt werden soll, was niemand leugnen mag: das Alter liegt hart an des Lebens Grenze, und wenn der Tod in allen Altern eintreten oder ausbleiben darf, im Greisenalter muß er eintreten und kann nicht länger ausbleiben. Wir wissen, daß der Tod in den ersten Jahren ihres Lebens eine Menge unschuldiger Kinder wegrafft, doch er schont ihrer oft, des Greises schont er zuletzt nicht mehr. Alles, was begonnen hat, muß auch aufhören, der Stab, den du oben fassest, unten geht er zu Ende. Die Natur, gütig und grausam zugleich, mit dem einen Auge scheint sie froh auf das neugeborene Kind niederzuschauen, mit dem anderen unerbarmend auf die Leiche des alten Mannes. Jede Abweichung von ihrem

festen Gange brächte ihr Störung, wider den Tod ist kein Kraut gewachsen. Was ist nun trauriger, eines Jünglings Tod oder des Greises? Jener ist nach Ciceros schönem Gleichnis, wie wenn man unreife Äpfel vom Baume abreißt, dieser, wie wenn sie reif vom Zweig selbst herunterfallen. Des Jünglings Tod, wie wenn du Wasser auf eine Flamme gießest und sie gewaltsam auslöschest, des Greises, wie wenn ein Feuer in sich verglimmt. Dies Verglimmen stimmt mit dem der Abendröte am Himmel, die wir schon einige Male zum Greisenalter hielten; nach ihr folgt düstere Dämmerung und dann bricht Nacht ein. . . . Solange uns die Sonne leuchtet, ist Zeit des Wirkens, bis unsere Tage ausgelebt und wie einzelne Tropfen vom Dach niedergefallen sind. Wir treten auf die Erde und schreiten über den Grund hin, bis wir in den mütterlichen Schoß zurücksinken. Unsere heidnischen Voreltern legten einem Sterbenden die Worte in den Mund: „Heute abend werde ich beim Wodan zu Gaste sein", und noch heute hat das Volk die derben, aber treffenden Redensarten: „Sein letztes Brot ist ihm gebacken, sein letztes Kleid geschnitten." Goethe mit einem heiteren, aber tiefsinnigen, Glück und Leben zusammenstellenden Euphemismus sagt:

Der Mensch erfährt, er sei auch, wer er mag,
ein letztes Glück und einen letzten Tag.

Aus der „Panergesia" des Comenius. Wir müssen auf den wahrhaft königlichen, göttlichen, öffentlichen, noch nicht versuchten Weg des Lichtes, des Friedens und der Eintracht zurückkehren, auf den Weg der Einheit, Einfachheit und Freiwilligkeit. Dieser Weg der Einheit oder Allgemeinheit, der allumfassende Weg, wird uns lehren, alles unter sich zu verbinden, was verbunden sein soll, das heißt: alles, in allen, auf alle Weise. Alles: — denn alles einzelne ist wesentlich zusammenhängend, und das einzelne zurückgelassene Verderben bleibt sonst als Same der Krankheit. In allen, — denn wir alle sind ein, in allen seinen Gliedern zusammenhängender Leib; unverbesserte einzelne Glieder wären dem Ganzen verderblich; und nur dann, wenn die Verbesserung alle Menschen umfaßt, kann der Parteigeist ausgerottet und die Harmonie aller hergestellt werden. Auf diese Weise: — denn wir müssen uns aller Mittel bedienen, um die Verbesserung auf einen allumfassenden und unerschütterbaren Grund zu erbauen.

Der Weg der Einfachheit wird uns lehren: daß keiner etwas bejahe, wenn es nicht offenbar wahr, noch etwas leugne, wenn es nicht offenbar falsch ist; daß jedermann nur das offenbar Gute billige und das offenbar Schlechte mißbillige; daß jeder nur das Notwendige, Mögliche und Ausführbare einsehe und unternehme. So werden wir, von dem Umfange unseres Lebenskreises nach dem Mittelpunkte gehend, uns sammeln und zuerst uns selbst erkennen, uns selbst regieren, vor uns selbst sicherstellen. Der Weg der Freiwilligkeit endlich sucht zu erlangen, daß die Menschen aus eigenem Antriebe das Wahre erkennen, das Gute wollen und das Rechte, das Nötige tun. Denn süß ist das Licht und ergötzlich dem Auge, und die Freiheit kann nur dann der Menschheit zuteil werden, wenn die Finsternis vor den Augen zerstreut wird. Was immer nach den Grundsätzen der Einheit und Allgemeinheit und Einfachheit zusammengesetzt sein möge, ohne die Freiwilligkeit würde es nur eine tote Maschine sein.

Wird aber dieser neue Weg nicht den heutigen Philosophien, den in Umlauf gesetzten Religionsbegriffen, den beliebten Staatsverfassungen zur Zerstörung gereichen? Dieser Weg führt nicht dazu, aufzuheben, sondern alles zu vervollkommnen, zur Vereinigung des Wahren, des Guten, der Bestrebungen. Etwas sich leer einbilden, das lehrt keine Philosophie; unfromm zu leben, lehrt und fordert kein Religionsbegriff; die menschliche Ordnung zu stören, das bezweckt keine Staatsverfassung. Wenn wir also auf dem Grunde der allen Menschen gemeinsamen Urbegriffe, Urtriebe und Urkräfte ein Ganzes des Wissenswerten, des Begehrungswürdigen und des Auszuführenden bilden, was sollte von einem solchen die Philosophie, die Religion, der Staat fürchten? Denn vom Wahren, Guten, Sichernden kann auf diesem Wege nichts untergehen. Es kann nur alles in einem gemeinsamen Schatze vereinigt werden.

Da nun mein ganzes Werk alle Menschen betrifft, so muß ich es auch allen mitteilen; deshalb handle ich dies offen, am hellen Lichte des Tages ab, damit jedermann es sehen, hören, beurteilen und seine Kräfte mit uns vereinigen kann; denn auch hierin zeigt sich die Forderung der Allgemeinheit, der Einfachheit, der Freiwilligkeit. Was ich hier sage, ist allen gesagt, — so einfach, daß es jeder versteht, und jedem bleibt sein völlig freies Urteil. Ich werde nicht nur die Übel angeben, sondern auch deren Heilmittel, und zwar unter mehreren das, was mir als das beste vorkommt. Jeder soll hier mit eigenen Augen sehen, denn bloß die Sachen, weil sie das sind, was sie sind, können uns einstimmig machen. Es wird sich zeigen, daß jene drei angeborenen Grundlagen des Erkennens, des Wollens und des Ausführens die Pandekten der in uns niedergelegten göttlichen Weisheit sind, und daß alles, was nicht in ihnen enthalten, unecht ist; es wird anerkannt werden, daß sie die uns, dem Ebenbilde Gottes, eingeschriebenen ewigen Gesetze, die goldenen Pfeiler, die ehernen Grundlagen, die unverrückbaren Schranken die Pole und Achsen sind, um die sich all unser Denken, Sagen und Tun bewegt; daß sie unsere inneren Sonnen und Gestirne sind, ohne die alles finster ist. Auf dieser Grundlage wird unsere Beratung den einen großen, sicheren und anmutigen Weg einhalten, den einzigen, der uns zum Ziele führen kann.

Bücherbesprechungen

Philosophie.

Ludwig Baur, Metaphysik. (Philosophische Handbibliothek, hsg. von Clemens Baeumker, Ludwig Baur, Max Ettlinger.) 1922. Kösel & Pustet. Band VI. 502 S.

Der Verfasser steht im wesentlichen auf dem Standpunkt des hl. Thomas v. Aquino. Er verarbeitet aber auch die metaphysischen Grundgedanken Platos und des Aristoteles sowie von Leibniz. Ohne sich von seinen eigenen Prinzipien abbringen zu lassen, hat er einen offenen Blick für die Problemstellungen auch derjenigen Denker, die einen dem seinen diametral ent-

gegengesetzten Standpunkt vertreten. Besonders wertvoll sind seine gelehrten und bei aller Kürze klaren Ausführungen zur Geschichte der betreffenden Probleme (z. B. Raumfrage, Willensfreiheit, Idee des Schönen usw.). Das sorgfältig gearbeitete Buch kann auch demjenigen warm empfohlen werden, der auf anderem Boden steht. Buchenau.

Friedrich Nietzsche, Jugendschriften. München 1923. Musarion-Verlag. XVI, 326 S.

Man kann den gedanklichen Inhalt dieses stattlichen Bandes nicht besser charakterisieren, als es Frau Förster-Nietzsche, die treue Schwester und treue Hüterin seines Werkes, in der Vorrede tut: „Dieser vorliegende Band Jugendschriften zeigt bereits deutlich den Grundcharakter von Friedrich Nietzsches dreifacher Begabung: den Künstler, der uns in Dichtung und Prosa entgegentritt (seine musikalische Begabung bleibt hier unerwähnt), den Gelehrten in seinem leidenschaftlichen Streben nach universalem Wissen und den Philosophen, der sich schon als Schüler in Pforta und später als Student in Leipzig den tiefsten philosophischen Problemen zuwendet. Das Merkwürdigste dabei ist nun, daß diese verschiedenartigen Begabungen sich nicht gegenseitig stören, sondern ganz im Gegenteil stärken und bereichern. Darin gewährt die polyphone Natur meines Bruders einen besonders schönen und seltenen Anblick.“ Es sind Dichtungen, Aufsätze, Vorträge, Aufzeichnungen und philologische Arbeiten aus den Jahren 1858—1868, also aus den Knaben-, Jünglings- und Studienjahren. Einige Anmerkungen im Nachbericht von Max Oehler, der in unserer Zeitschrift 1923, S. 18 ff eingehend die große Musarionausgabe gewürdigt hat, ergänzen das Vorwort. Jedem Verehrer Nietzsches, der sich nicht die große Musarien-Ausgabe anschaffen kann, sei diese Sonderausgabe des 1. Bandes empfohlen. Nimm und lies, du wirst es nicht bereuen.

Theodor Litt. Individuum und Gemeinschaft. Grundlegung der Kulturphilosophie. Zweite völlig neu bearbeitete Auflage. Leipzig. Teubner 1924.

Litts bekanntes Buch erscheint hier in ganz neuer Gestalt, systematisch gereift und philosophisch vertieft. Die Bezugnahmen auf die politische Situation des Tages sind weggefallen und dafür die prinzipielle Erörterung erweitert. Es handelt sich jetzt, wie der Verfasser im Vorwort richtig bemerkt, um „die Herausklärung dessen, was sich als reine und strenge Theorie auszuweisen vermag“. An Dilthey anknüpfend, geht Litt von einer Analyse der Begriffe: „Erlebnis“ und „Verstehen“ aus, die er ähnlich wie sein Leipziger Vorgänger Spranger systematisch fortentwickelt, und prägt dann das bedeutsame Schlagwort von der „sozialen Verschränkung“. Es zeigt sich, daß eine der Struktur des geisteswissenschaftlichen Objekts zugewandte Betrachtung ein Stück Methodik der Geisteswissenschaften mit sich führt: die Erkenntnistheorie der Geschichte ist eingebettet in die Metaphysik des Geistes. Litts Buch stellt also gleichsam das Fundament zu einer Metaphysik der Geisteswissenschaften dar, die die Prinzipien der Erkenntnistheorie der Geisteswissenschaften in sich schließt. Das Littsche Werk ist in seiner neuen Gestalt wohl als die bedeutsamste literarische Erscheinung auf dem Gebiete der Kulturphilosophie der letzten Jahre anzusehen. Buchenau.

Immanuel Kant: Zum ewigen Frieden: Ein philosophischer Entwurf. Mit Einleitung und Anmerkungen von Prof. Dr. August Messer. Stuttgart 1924. Verlag Strecker & Schröder. 114 S. Mark 2,50.

Kant wird vielfach als ein weltabgewandter, wirklichkeitsfremder Gelehrter hingestellt. Wie falsch diese Meinung ist, zeigt sein Werk zum ewigen Frieden, das der bekannte Gießener Philosoph August Messer mit Einleitungen und Anmerkungen neu herausgebracht hat. In der Einleitung gibt er einen kurzen Überblick über die Entwicklung der Friedensidee von den alten Griechen bis zu Kant. Er zeigt, daß ein weltbürgerlicher Sinn durchaus mit nationaler Gesinnung vereinbar ist. Kant zeigt die eigenartige deutsche Form des Pazifismus. Er empfindet die ganze Frage als Problem, das er nicht vom Standpunkte der Nützlichkeit, sondern vom Standpunkte der Gerechtigkeit betrachtet. Er fordert, daß die Politik moralisch sein müsse, daß kein Widerspruch zwischen Politik und Moral sein dürfe. Der Leitgedanke ist: „Die wahre Politik kann keinen Schritt tun, ohne vorher der Moral gehuldigt zu haben." Wer sich mit dem Problem des ewigen Friedens, des Pazifismus, beschäftigt, wird mit Nutzen die Gedankengänge Kants nachdenken. Messers Anmerkungen werden dabei nützliche Dienste tun.

Geschichte.

Henri Lichtenberger, Deutschland und Frankreich in ihren gegenwärtigen Beziehungen; mit einem Anhang: Wohin steuert Deutschland? (Übersetzt von Dr. Rudolf Berger.) Leipzig bei Oldenburg. 1924. M. 4 + 0.60.

Einer der feinsten Köpfe des zeitgenössischen Frankreichs, der Professor der germanischen Sprachen und Literaturen an der Universität Paris, Henri Lichtenberger, behandelt in seinem soeben auch in deutscher Übersetzung erschienenen geistreichen Buche die gegenwärtigen Beziehungen zwischen Deutschland und Frankreich als ein ideologisches und politisches Problem. Er breitet in lichtvoller, dokumentarischer Darstellung die politische Ideenwelt der Franzosen und Deutschen und ihre unselige Entwicklung während des letzten tragischen Dezenniums 1914—1924 vor uns aus.

Mit wachsender Spannung wird der deutsche Leser die meisterhafte Darlegung der Entwicklung der politischen Strömungen und Ideen in Deutschland vor, während und nach der Katastrophe des Weltkrieges verfolgen in dem Reflex der Beobachtung eines Gelehrten, der als glühender französischer Patriot und doch voller Strebens nach Objektivität und Gerechtigkeit vor uns hintritt. In dem uns vorgehaltenen Spiegel werden die Irrtümer und Irrwege, die deutsche Politiker z. T. eingeschlagen haben, nicht verschleiert, und doch ist es ein Bild deutscher Größe, das, manchmal mit Widerstreben, der Darsteller dem Beschauer zeigen muß, das Ganze ein beachtenswerter, formvollendeter Beitrag zur Zeitgeschichte.

Lichtenberger hat mit seinem Buche der Politik Herriots und seines Kollegen, des berühmten Mathematikprofessors Painlevé, der heute Kammerpräsident ist, und der nächste vor dem Stuhle der Präsidentschaft Frankreichs neben Doumergue war, vorgearbeitet. Er vertritt eine starke geistige Richtung in Frankreich, die den Segen deutschen Kultureinflusses kennt und dem französischen Volke nicht auf ein weiteres Dezennium versperren möchte. Auf dem nächsten Großen Internationalen Hochschulkurse, der vom 2. bis

20. September 1924 zum dritten Male in Wien stattfinden wird, stellt er einen Vortrag über den „Einfluß Nietzsches und Wagners in Frankreich" in Aussicht, und im Oktober gedenkt er an einem in Berlin geplanten völkerrechtlichen Kongresse aktiv teilzunehmen.

Freilich weicht Prof. Lichtenberger mit seiner Schrift doch manchen harten Tatsachen aus. Er blickt bei seiner Beobachtung Deutschlands allzu sehr auf gewisse Reste des einstigen deutschen Militarismus, und wendet sich nur indirekt und ganz vorsichtig auch an seine schwergerüsteten und waffenklirrenden Landsleute, an den französischen Militarismus, der heute für Europa und für die ganze Welt ungleich gefährlicher ist, als es je der deutsche Militarismus gewesen ist. Er, der Kenner Wagners und Heines, der feinsinnige Interpret Friedrich Nietzsches, bereitet ein Werk über Johann Wolfgang v. Goethe vor und brauchte deshalb von dem Bardengesang der Deutschvölkischen kein Aufhebens zu machen. Er verspricht sich von der „Demobilisierung der Geister" in Deutschland eine „Demobilisierung der Geister" in Frankreich. Es ist die große Täuschung der Gelehrten, daß sie meinen, allein schon durch Verbreitung ihrer Gedankenwelt auch auf das Handeln der Regierenden Einfluß zu gewinnen, und bei Henri Lichtenberger, dem Freunde und Verbreiter deutscher Geisteskultur, ist es noch mehr ein liebenswürdiger Irrtum, der Irrtum eines edlen Herzens, und wir wollen ihm über den Wall der 700 000 französischen Bajonette hinweg, die uns im Westen entgegenstarren, die Hand reichen, in der Hoffnung, daß wenigstens der jetzt lebenden Generation die letzten und völligen Auswirkungen des gegenwärtigen französischen Militarismus erspart bleiben möchten. Dr. L.

Hermann Schulte-Vaerting, Die Gesetzmäßigkeit im historischen Geschehen und die letzten hundert Jahre europäischer Geschichte. Universitätsbuchhandlung Carl Winter. Heidelberg 1924.

Die seit dem Ausbruche des Weltkrieges in ungezählten Darstellungen behandelte Geschichte des Zeitraums der letzten 100 Jahre mit ihrem tragischen Ausgange findet in dem Schulte-Vaertingschen Buche eine völlig neue, außerordentlich geistreiche Beleuchtung. Auf den 168 Seiten des Buches gewinnen wir einen Einblick nicht nur in den jüngsten Verlauf der vaterländischen und der europäischen Geschichte in ihrem Zusammenhange mit der Weltpolitik, sondern auch in die wichtigsten modernen gesellschaftlichen, politischen und geschichtsphilosophischen Probleme überhaupt; und nicht nur ein Resumé wird uns geboten, sondern ein Lösungsversuch der Probleme wird gegeben, der durch Originalität und Kühnheit des Ideenfluges hervorragt und noch viel von sich reden machen wird.

Noch war der Krieg nicht beendet, sagte Nietzsche 1873, und schon ist er in bedrucktes Papier hunderttausendfach umgesetzt. Über den größten Krieg des 19. Jahrhunderts, den amerikanischen Sezessionskrieg, hat die Regierung der Vereinigten Staaten ein amtliches Quellenwerk von 180 (!) Bänden à 1000 Seiten — das größte bisher bekannte amtliche Publikationswerk — herausgeben lassen. Zur Erforschung der großen französischen Revolution hat sich in Frankreich eine ganze Historikergemeinschaft zu einer Société de la révolution française zusammengefunden, deren Spezialforschungen viele hundert Bände füllen. Und was wird uns der Weltkrieg noch alles be-

scheren? So werden die Ketten der historischen Überlieferung, die die Geschichtswissenschaft schmiedet, und die das Bewußtsein der Menschen mit sich schleppt, immer schwerer. Und wenn Bergson in seinem bekannten Buche Matière et Mémoire das Gedächtnis nicht wie herkömmlich als bloßes Erinnerungsvermögen darstellt, sondern als das Vermögen, den gegen das Tor unsres Bewußtseins anströmenden und sich unablässig anstemmenden Erinnerungen den Einlaß zu untersagen, und nur die wichtigsten und für unser Denken zweckmäßigsten hindurchzulassen, so entsteht von diesem psychologischen Gesichtspunkte aus der Geschichtswissenschaft zu der Aufgabe der Überlieferung die ungleich wertvollere und unaufschiebbare der Sichtung, der Ausscheidung, der begrifflichen Durchdringung und Klärung.

Hans Delbrück, der selbst ein Schüler und Bewunderer Rankes war, hat doch bereits dem Altmeister gegenüber die Meinung vertreten, daß die historische Wissenschaft sich nicht mehr so vorwiegend wie bisher mit Begebenheiten und Persönlichkeiten, mit Quellensammlung und Quellenkritik beschäftigen dürfe, wenn sie vermeiden wolle, an Hypertrophie des Stoffes und dabei an Mangel an Gedanken zugrunde zu gehen. Delbrück wandte denn auch in steigendem Maße und mit wachsendem Erfolge seine Aufmerksamkeit der Erforschung der Institutionen und Zustände zu und stellte die „Sachkritik" in den Mittelpunkt seiner Studien. So gelangen wir über die Kriegsgeschichte und politische Geschichte zur Betonung der Kulturgeschichte, und von dieser, wenn wir den treibenden Kräften des Werdens und Vergehens der Kulturen nachspüren, zur kulturphilosophischen und soziologischen Geschichtsbetrachtung, wie sie in Schulte-Vaerting einen jungen, glänzenden Vertreter findet.

Schulte-Vaerting behauptet nichts Geringeres, als die wichtigsten Gesetze zunächst der staatlichen Entwicklung der Völker ermittelt zu haben oder wenigstens auf dem gewissen Wege ihrer Aufdeckung und begrifflichen Sicherstellung zu sein. Er bahnt sich diesen Weg durch die straffe Anwendung mathematischer und biochemischer Vorstellungen auf den geschichtlichen Verlauf, der doch ganz gewiß nur ein Teil, und zwar der höchste, weil bewußtseinserfüllte, des Naturgeschehens überhaupt ist. Es ist im Grunde erstaunlich, daß man bei der hohen Ausbildung, zu der die Statistik in unseren Tagen seit ihrer Begründung durch Achenwall, Süßmilch und Quételet gelangt ist, nicht schon früher auf den Gedanken einer Art Statik und Mechanik des politischen Geschehens kam, wie sie Sch.-V. vorschlägt.

Er geht von der Tatsache aus, daß, nachdem die Menschheit vom Hordenleben zur Staatenbildung fortgeschritten ist, jedem dieser Staaten ein politisches Schwergewicht zuzurechnen ist, das aber nicht im leeren Raum schwebt, sondern mit dem Schwergewicht aller anderen gleichzeitig existierenden Staaten eine zusammenhängende Einheit bildet, die als das Schwergewicht der Welt zu berechnen wäre.

Das Schwergewicht eines Staates ist nun nicht etwa bloß von seiner Größe und von der Zahl der Bewohner, von den militärischen und wirtschaftlichen Hilfsquellen und dem Höhengrade ihrer technischen Ausnutzung abhängig, sondern vor allem auch, was Schulte-Vaerting zunächst ins Auge faßt, von der Straffheit der politischen Verfassung und Organisation, oder, wie er es ausdrückt, von dem Grade der Zentralisation oder Dezentralisation,

der zentralisierenden oder dezentralisierenden Kräfte des staatlichen Organismus. In der Entfaltung staatlicher Energien erblickt er den Kulminationspunkt des Gemeinschaftslebens der Menschen, und er weist auf das beherrschende Gesetz alles politischen Lebens hin, daß es sich im Gegensatze von Aktion und Reaktion, im Kampf zwischen Freiheit und Gebundensein vollzieht. „Der Kampf gegen die bestehende Ordnung zieht sich durch die ganze Geschichte." Es ist demnach nicht bloß die Verschiedenheit der Wachstumsvorgänge in den einzelnen Staaten, die die Gewichtslage dauernd ändert, sondern vielmehr noch diese Hauptlebenserscheinung des Kampfes zwischen einer Rechten und einer Linken im Staate beeinflußt und erschüttert die Gewichtslage und pflanzt sich wie ein elektrisches Fluidum durch die Gesamtheit der Staatengemeinschaft fort. Die Staaten der Menschen sind voneinander abhängig, wie die Zellen eines Organismus. Die Allgemeinheit der Staaten hat nun die Tendenz, das politische Gleichgewicht der Welt aufrechtzuerhalten; aber es ist nicht gleichgültig, ob die Rechte oder die Linke oder eine mittlere Tendenz in London, Berlin, Paris oder Washington usw. dominiert. „Verlieren Staaten an Macht, gewinnen andre direkt oder indirekt an Macht, und umgekehrt, gewinnen Staaten an Macht, verlieren andre an Macht." (S. 162.) Vor allem wird das politische Gleichgewicht dann bedroht, wenn ein wichtiger Staat oder Staatenkomplex innenpolitisch zentralisierter wird als die Allgemeinheit der Weltstaaten. Eine zu straffe Zentralisation, eine Anhäufung politischer Energien, oder auch ihr Gegenteil, eine zu weitgehende Dezentralisation, eine Revolutionierung der staatlichen Gewalten in einem Staate führt zu Störungen und Erschütterungen der Gleichgewichtslage. Die staatliche Gewichtslage hat das Bestreben, das innenpolitische Zentralisations- und Dezentralisationsniveau aller Staaten relativ gleich hoch zu halten. Wird ein Staat innenpolitisch stärker zentralisiert oder dezentralisiert als die anderen, so entstehen sofort außenpolitische Rückwirkungen dieser inneren Vorgänge. Alle Staaten, die innenpolitisch uneiniger oder innenpolitisch einiger sind als die Allgemeinheit der Weltstaaten, haben mit einer sofortigen außenpolitischen Gegnerschaft der anderen Staaten zu rechnen, und diese Gegnerschaft beeinflußt wiederum unmittelbar die Entwicklung der inneren Politik in dem befeindeten Staat. Wir können die Innenpolitik und die Außenpolitik eines Landes nur dann richtig auffassen, wenn wir sie als einen Prozeß fortwährender Wirkungen und Gegenwirkungen verstehen lernen. Die innerpolitischen Vorgänge sind Rückwirkungen der äußeren Lage, und die äußere Politik ist die Rückwirkung der inneren, so wie mechanische Bewegung sich in Elektrizität und umgekehrt Elektrizität sich in mechanische Bewegung umsetzen kann. Die Außenpolitik aber ist die stärkere, weil die Summe der Staaten, von denen der einzelne Staat abhängt, eine stärkere bewegende Kraft darstellt als der einzelne Staat. „Die Politik des Äußeren ist einflußreicher als die innere Politik der einzelnen Staaten", eine Erkenntnis, die besonders in Ländern, die, wie England in der Neuzeit, aufs straffste eingespannt sind in alle Schwankungen der Weltlage, viel stärker ist als bei den leider noch vielfach zur Kannengießerei neigenden Deutschen. „Denkt an die ganze Welt" pflegte Chamberlain dem englischen Parlament zuzurufen.

In einem Überblick, der eine ganz hervorragende Stoffbeherrschung verrät, zeigt nun Schulte-Vaerting, wie die politischen Geschehnisse des 19. Jahr-

hunderts aus den Schwankungen der Gewichtslage erklärt werden können, und er versteht es immer von neuem, den Leser an dieser schwierigen Abstraktionsleistung des historischen Denkens und an der Entdeckung von Gesetzmäßigkeiten in diesen Schwankungen, die er aus der Beobachtung dieser Epoche zu eruieren sucht, zu interessieren.

Zum Beispiel sind Sympathie und Antipathie, Freund- und Feindschaften der Völker nicht, wie wir anzunehmen geneigt sind, allein das Werk führender Männer, Parteien und Zeitungen, sondern sie folgen bestimmten Gesetzen, die man als die Gesetze der staatlichen Gewichtslage bezeichnen kann. Die öffentliche Meinung aller Völker ist nichts andres als ein Ausdruck der Gewichtslage der Staaten. Die öffentliche Meinung folgt der Gewichtslage in einem variablen Abstand.

Was wir von der öffentlichen Meinung leichter zuzugestehen geneigt sein werden, daß sie weniger das Werk einzelner Menschen als der Ausdruck einer wechselnden Gewichtslage der Staaten ist, gilt aber auch von der Politik im Großen und besonders von der Fortsetzung der Politik mit andern Mitteln, von der Kriegskunst.

„Sieg und Niederlage folgen den Gesetzen der Gewichtslage." (S. 162.) Es sind keineswegs die strategischen Fehler, durch die ein Feldzug verloren, noch die strategische Kunst, durch die er gewonnen wird, sondern es sind hier ganz andere Kräfte am Werke, eben die Gesetze der staatlichen Gewichtslage. Gewiß sind zur Durchführung der militärischen Kampfhandlungen Führer nötig, die die militärische Technik erlernt haben und zu handeln verstehen, aber der Enderfolg und damit die Größe und der Ruhm des Feldherrn sind von Faktoren abhängig, die außerhalb seines Könnens liegen. Die tüchtigsten deutschen Truppenführer waren 1914/18 nur solange siegreich, als die staatliche Gewichtslage zu ihren Gunsten entschied. Immer wieder ist ja im Verlaufe des Weltkrieges betont worden, daß nicht nur die Heere, sondern daß die Wirtschäftskräfte, die Technik und die Landwirtschaft der feindlichen Mächte miteinander im Kampfe gelegen haben.

Und wie mit dem Verlauf des Kampfes, so ist es mit dem Ausbruch der Kriege: er ist bedingt von der Gewichtslage und von Störungen des Gleichgewichts der Staaten untereinander. Das Geheimnis, das die Geburt eines Krieges umgibt, wird nicht dadurch erhellt, daß wir unsre Zeit mit der Aufhäufung und Durchforschung der Meinungen verschwenden, die die Staatsmänner und Diplomaten darüber geäußert haben, daß wir gewissermaßen über der Begleitmusik der Ereignisse die Vorgänge selbst aus den Augen verlieren, sondern dadurch, daß wir die Verschiebung der Kräfteverhältnisse studieren, die zur Störung der Gleichgewichtslage führten. „Da die Gewichtslage der Staaten die Politik beherrscht, gibt es letzten Endes keine Schuldfrage am Kriege. Völker sind niemals schuldig, sondern folgen nur der Gewichtslage. Ein zu hohes Gegengewicht in der Außenpolitik kann sie zum kriegerischen Überschreiten der Grenze zwingen."

Noch freilich ermangeln uns die genauen Aufzeichnungen und die sicheren mathematischen Formeln für die Berechnung des Schwergewichts der einzelnen Staaten, und noch viel mehr ihres Verhaltens innerhalb der Gewichtslage der Staatenkomplexe und der Weltlage im ganzen. Trotzdem läßt sich z. B.

bereits sagen: es ist in der Hauptsache die Gewichtslage, die über den Geldkurs eines Landes entscheidet. Wir hätten also in den Valutaschwankungen und ihrer Registrierung einen außerordentlich feinen, in seiner Bedeutung noch gar nicht genug gewürdigten Manometer ökonomischer Intensitäten vor uns. Noch liegen uns auf diesem Gebiete nur erst höchst lückenhafte Aufzeichnungen vor. Es ließe sich aus vollständigen Tabellen und Diagrammen der Valutakurven ein wertvoller Überblick über die politische und wirtschaftliche Entwicklung in der Zeit der Geldwirtschaft gewinnen, deren genaue wissenschaftliche Beobachtung zur Entdeckung weiterer Gesetze des geschichtlichen Prozesses dienen könnte. Die Gründung eines wissenschaftlichen Instituts zur Erforschung und Beobachtung der staatlichen Gewichtslage ist von Anhängern der Schulte-Vaertingschen Theorie in Aussicht genommen.

Es sei schließlich noch darauf hingewiesen, daß wir bei Schulte-Vaerting keineswegs eine ungeistige, rein biologische oder positivistische Geschichtsbetrachtung vor uns haben, die nur Massenwirkungen und keine Individualitäten kennt, nein, Sch.-V. meint, daß die Geschichte, die sich durch die Erkenntnis und die Berechnungen der wirklichen treibenden Kräfte des Geschehens von allem unnötigen Gedächtnisballast befreien könne, nun die Kraft gewinne, nicht bloß den Staat zu beschreiben und zu erklären, sondern ihn zu lenken. Es ist eine Aufgabe, der Größe des menschlichen Geistes würdig, uns aus dem Zwange der staatlichen Gewichtslage und ihren Gefahren zu befreien. Die Zivilisation kann recht eigentlich erst beginnen, wenn die Menschheit gelernt haben wird, auch die gewaltige Elementarkraft zu beherrschen, die sich in den sozialen Prozessen auswirkt, von allen Elementarkräften weitaus die gewaltigste und gefährlichste. Sch.-V. meint, es sei vereinzelten politischen Genies, wie Perikles und einigen weitblickenden englischen Staatsmännern bereits gelungen oder beinahe gelungen, durch geschickte Eingriffe die Gewichtslage künstlich zu verändern. Nur durch solche individuelle Leistungen, durch „politische Erfindungen" auf Grund exakter historischer Forschung sei es möglich, die Menschheit aus dem Chaos sich immer wiederholender und immer steigernder Kriege herauszuführen und vor dem drohenden Untergange zu retten.

Dr. Lahse.

Literatur.

Deutsche Barockdichtung. Von Herbert Cysarz. Leipzig 1924. H. Haessel, Verlag.

Der Verfasser hat seinem Werk ein kurzes Vorwort vorangestellt, das aber in gewissem Sinne zugleich als Nachwort zu werten ist; man wird gut tun, es nach abgeschlossener Lektüre noch einmal auf sich wirken zu lassen. Freudig wird man dann Cysarz zustimmen können, „daß es hier nicht nur die Erforschung eines Gegenstandes und die Ergründung eines Wesens gilt, sondern zugleich ein Ringen mit Gesetzen alles Lebens". Aus diesem Grunde ist seine Darstellung, obgleich sie durchaus nicht Popularität anstrebt, d. h. es dem Leser über Gebühr leicht macht, keineswegs nur für den Fachmann, den Literarhistoriker, bestimmt. Vielmehr wird jeder gebildete Leser, dem die deutsche Literatur wahrhaft am Herzen liegt, Cysarz' Buch freudig begrüßen: es vereinigt wissenschaftliche Gründlichkeit mit durchaus persön-

licher Durchdringung des Stoffes und — im besten Sinne — anregender, lebendig-klarer Darstellung.

Der Verfasser hat es sich zur Aufgabe gesetzt, die deutsche Barockdichtung als Gesamterscheinung zu würdigen, ihre Voraussetzungen und Stufenfolgen, ihre Verzweigungen und Wandlungen darzustellen. Notwendig also wertet er die Einzelpersönlichkeiten „vorzüglich als Träger eines bestimmten Kollektivschicksals, als Genossen einer wurzelhaften Bindung".

Um dieser Aufgabe gerecht zu werden, muß sich der Verfasser mancherlei Beschränkung auferlegen, wo es sich z. B. um Dichterpersönlichkeiten wie Gryphius und Grimmelshausen handelt, in denen er „Gipfel und Grenzen", nicht aber typische Vertreter deutscher Barockdichtung sieht. Andererseits hat er sich mit einem Dichter zweiten Ranges wie Zesen, dem vielseitigen Anreger und Befruchter, gründlichst auseinanderzusetzen. Von diesem Manne, der gleichsam alle Möglichkeiten des neuen Lebens- und Stilgefühls schon ahnen läßt und andeutet, geht Cysarz aus, wendet sich dann den Nürnbergern, den „kühnsten Eroberern spezifisch hochbarocker Kunstform" zu und gibt sorgfältig ausgewählte Proben dieser durch und durch musikalischen Lyrik mit ihrer naiven Freude an künstlich verschlungenen Reimen, an der Arabeske, die hier und da in kindliche Spielerei ausartet. Im Mittelpunkt der Ausführungen über die sächsische Barockdichtung steht Fleming, in dessen starker Persönlichkeit der Verfasser eine selten harmonische Verschmelzung von „Luthertum und Künstlertum" sieht. Der „Geharnschten Venus" widmet er eine — auch stilistisch besonders geglückte — lebendig warmherzige Sonderdarstellung. Weiterhin bedeuten die beiden Kapitel, die sich mit Grimmelshausen und Gryphius befassen (trotz der oben erörterten, sachlich bedingten Knappheit) Höhepunkte des Cysarzschen Werkes. Der „Theatraliker" Lohenstein und der „Belletrist" Hofmannswaldau werden mit glücklichem Ausdruck die beiden berüchtigten Führer der späten Schlesier, dieser Generation beginnender Zersetzung, unaufhaltsamen Verfalls, genannt. Im folgenden Kapitel würdigt der Verfasser die Sonderart der weitverzweigten bayerisch-österreichischen Barockdichtung und geht dann zur Darstellung der religiösen Dichtung des Zeitalters über.

Dem Denker Scheffler stellt der Verfasser mit größerer Betonung, als es sonst zu geschehen pflegt, den Dichter gegenüber. . . . „Er ist eben nicht nur der Lehre, sondern auch dem Wesen nach eine komtemplative, vor allem auch eine unmittelbar formbegabte Natur, die gegen alle Qual des Absoluten eine Fülle von künstlerischen Gesichten aufrufen kann.

Im Schlußkapitel endlich veranschaulicht der Verfasser „Das Verhältnis des abklingenden Barock zu den literarischen Großmächten der Folgezeit: Aufklärung, Rokoko, Klassik".

Stil und Sprache meistert Cysarz mit kraftvoller Eigenart, die sich dem jeweils Darzustellenden jedoch aufs glücklichste unterzuordnen weiß. Besondere Feinfühligkeit verrät in dieser Beziehung etwa die Darstellung der Nürnberger einerseits — sie überrascht durch ihre adjektivreiche, biegsam-beflügelte Sprache — und die Gryphius' andererseits — sie hält durch wuchtige Straffheit in Bann.

Einzelne sprachliche Eigenwilligkeiten, die hier und da auffallen („Gänze", „Genüßlichkeit", „Übergestik"), kommen gegen diese Vorzüge nicht in Betracht.

Das Werk kann in jedem Sinne nur angelegentlich empfohlen werden!

Aus befreundeten Gesellschaften

In zahlreichen Ortsgruppen hat sich der Eucken-Bund von Jena aus über ganz Deutschland verbreitet; er hat sich die Pflege eines neudeutschen Idealismus zum Ziele gesetzt; durch gemeinsames Arbeiten in dem großen idealistischen Sinne der Philosophie Rudolf Euckens erstrebt er eine Gemeinschaftsbildung, die einer Vertiefung aller geistigen Strömungen der Gegenwart förderlich zu werden verspricht. Auf der Generalversammlung des Bundes sprach Eucken über die Notwendigkeit einer Reform des Christentums. Es ist seit dem Anlauf der Aufklärungszeit auf protestantischem Boden der erste Versuch, von der Gebundenheit des altchristlichen Dogmas loszukommen, ohne die ethische Grundlage des Christentums aufzugeben, der aber nicht in intellektualistischer Überhebung, sondern aus tiefster innerer religiöser Ergriffenheit unternommen wird. Wir hoffen demnächst über dieses brennende Problem und den Euckenschen Lösungsversuch in unserer Zeitschrift den Meister selbst zu hören und einer weiteren Erörterung der großen Lebensfrage unserer deutschen Kultur Raum zu geben.

Auf einer Breslauer Tagung des Bundes nahm Eucken zu der geistigen Krise der Gegenwart Stellung in einem stark besuchten Vortrag über die Lebensaufgaben des deutschen Geistes in der Gegenwart.

Der Bund hat bereits über die Grenzen Deutschlands hinaus Beachtung gefunden. In Chicago hat viele Jahre hindurch Dr. Michael Singer, der Herausgeber der „Neuen Zeit", in seinem Geiste als treuer und erfolgreicher Vorkämpfer deutschen Lebens gewirkt, und neuerdings steht die Gründung eines Zweigvereins in London in Aussicht.

Zur Teilnahme an der kommenden Hauptversammlung in Jena (Oktober 1924) ist in dankenswerter Weise eine Einladung an die Comenius-Gesellschaft und ihren Vorstand ergangen.

Geschäftsstelle des Euckenbundes: Jena, Botzstraße 5.

Jahresbeitrag mit Nachrichtenblatt 4,20 Mk.

Gesellschaft der Musikfreunde zu Berlin, E. V. Die Leistungen der Gesellschaft der Musikfreunde in den Jahren 1907 bis 1915 unter künstlerischer Leitung der Dirigenten Oscar Fried, Fritz Steinbach und Ernst Wendel sind noch frisch in Erinnerung aller am Berliner Musikleben Beteiligten. Die Verhältnisse, welche im Jahre 1915 die Gesellschaft zwangen, ihre künstlerische Tätigkeit einzustellen, haben sich inzwischen so gebessert, daß die Gesellschaft wieder daran denken kann, im kommenden Winter mit einem umfassenden Programm an die Öffentlichkeit zu treten. Ihren Satzungen gemäß wird die Gesellschaft der Musikfreunde in der nächsten Konzertsaison 1924—25 wieder einen Zyklus von sechs großen Chor- und Orchesterkonzerten veranstalten. Die Konzerte stehen unter der Leitung von Dr. Heinz Unger und finden im großen Saal der Philharmonie mit dem Philharmonischen Orchester und unter Mitwirkung des Berliner Cäcilienchors statt. (Solisten u. a. Kammersängerin Cahier, Zinaida Jurjevskaja, Carl Flesch, Manfred Lewandowski, Artur Schnabel.) Durch einen Mindestjahresbeitrag von 12 Mk. wird man ordentliches Mitglied der Gesellschaft und erhält damit das Recht des unentgeltlichen Besuches der Orchesterkonzerte, sowie der Hauptproben zu halben Kassenpreisen. Geschäftsstelle: W 9, Schellingstr. 9. Tel. Lützow 5450.

In eigener Sache.

Auf die Notiz in unserem vorigen Hefte in dieser Rubrik, die wir zur Bequemlichkeit unserer Leser untenstehend [1]) noch einmal bringen, sendet der Verein Deutscher Freimaurer der Redaktion nachstehende Berichtigung ein, die wir entgegenkommenderweise hier abdrucken:

„Eine Klarstellung.

Im Januar-April-Heft, Nr. 1—3, 1924, der „Geisteskultur", Monatshefte der Comenius-Gesellschaft, findet sich auf Seite 93/94 eine durchaus irrige Behauptung über die in unserem Verlag herausgegebene ‚Bibliographie der frm. Literatur'.

Ohne auf die Einzelheiten dieser völlig falsch orientierten Notiz weiter einzugehen, stellen wir fest:

1. Es ist nicht richtig, daß der V. d. F. seine ‚Bibliographie der frm. Literatur' verkauft hat! Der V. d. F. ist nach wie vor alleiniger Eigentümer dieses Werkes! Die Firma K. W. Hiersemann-Leipzig hat lediglich die Berechtigung, 1000 Stück Nachdrucke der 1. Auflage des Werkes herzustellen und für ihre Rechnung zu verkaufen.

2. Es entspricht nicht den Tatsachen, daß außer dem V. d. F. irgend jemand irgendwelche Rechte an der ‚Bibliographie der frm. Literatur' besitzt. Alle Rechte an dem Werke stehen vielmehr einzig und allein dem V. d. F. zu!"

Der V. d. F. bringt diese Berichtigung in seinen „Mitteilungen", jedoch ohne ihr für seine Leser gleichzeitig, wie es richtig wäre, den vollen Wortlaut unserer untenstehend abgedruckten Notiz voranzuschicken. Er sollte das nachholen, damit seine Mitglieder sehen, was er berichtigt. Wir unterlassen es, diese Art zu kennzeichnen, wollen aber hervorheben, daß der zweite Absatz obiger Berichtigung wohl gestrichen werden könnte, denn er enthält nichts anderes als den Inhalt des ersten Satzes mit anderen Worten.

Diese Angelegenheit hat, so einfach sie aussieht, verschiedene Seiten. Man kann sie von verlegerischem, von rein literarischem und vom juristischen Standpunkte aus betrachten, denn einmal fügt der Verein dem Verlagsrecht ein Novum ein, nämlich die Pachtung des Verlagsrechtes für ein Werk, für eine bestimmte „Anzahl von Abdrücken", was man anderwärts eine Auflage nennt. (In der Tat bezeichnet die Firma Hiersemann die auf Grund des von ihr gekauften Anrechts hergestellten 1000 Abzüge ausdrücklich als „zweite unveränderte Auflage".) Dann ist es doch etwas eigenartig, wenn man eine solche zweite Auflage an einen Dritten verkauft und der Verkäufer dem Hauptwerk einen Ergänzungsband anfügt und diesen wiederum im eigenen Verlage herstellt. Damit wird das Werk, vom Interessenten aus gesehen, zerrissen und bibliographisch zerstückelt. Uns ist bekannt, daß in Erkenntnis dieses Übelstandes sich der Verlag Hiersemann vergeblich um die Übernahme auch der Fortsetzung bemüht hat.

---

[1]) Unverständlich ist uns, wie der Verein diese Fortsetzung unternehmen will, nachdem er das aus drei Bänden bestehende Hauptwerk vor geraumer Zeit einem namhaften Leipziger Verlage zur Herstellung einer zweiten Auflage verkauft hat. Da schon die Herausgabe dieser zweiten Auflage bei K. W. Hiersemann-Leipzig ohne jede Mitteilung an die Wolfstiegschen Erben erfolgte, deren offenbar vorhandenen Rechte also übergangen worden sind, scheint es, als ob der hochangesehene Verein eines juristischen Beirats auf literarischem Gebiete ermangele. Wir sind zu dem Hinweis auf die vorliegende Divergenz gewisserweise dadurch legitimiert, daß der heimgegangene Direktor der Bibliothek des Abgeordnetenhauses Geh. Reg.-Rat Professor Dr. August Wolfstieg lange Jahre unser stellvertretender Vorsitzender und der Herausgeber unserer früheren literarischen Sonderbeilage war. Es handelt sich hier um eine akademische Rechtsfrage; denn bei der Kostspieligkeit eines solchen Werkes kann von einer Gewinnabsicht nicht die Rede sein.

Und nun die juristische Seite: Nicht nur, daß der Verein annimmt, mit einer Weihegabe in Form eines Brillantringes einem impulsiv opferwilligen Gelehrten zehnjährige scharfe, insbesondere das Augenlicht schädigende Korrekturarbeit abgelohnt zu haben, also das Verlagsrecht erworben zu haben, so nimmt er für sich auch noch kraft jenes Brillantringes das Urheberrecht in Anspruch und vergibt die zweite Auflage, ohne sich mit den Erben unseres verehrten zweiten Vorsitzenden, denn das war der hochverdiente Gelehrte, auseinanderzusetzen. Wir haben das ausdrücklich in unserem Hinweise als eine noch zu klärende Rechtsfrage bezeichnet. Wir behandelten diese Sache, unserem Verhältnis zu dem V. d. F. gemäß, in freundschaftlicher Weise, und zwar unter der Rubrik „Befreundete Gesellschaften". Uns liegt also irgendeine Animosität gegen den Verein völlig fern. Dem Schreiber dieses aber steht zur Seite, daß Prof. Dr. Wolfstieg, der vielerfahrene und hochgelehrte Direktor der Bibliothek des Preußischen Landtages, einst aufbegehrte, als er erfuhr, daß zwei geschäftseifrige Buchhändler in Leipzig eine Fortsetzung seiner Bibliographie planten, und das bei seinen Lebzeiten! Und nun, was macht der Verein? In seiner ganzen langen Mitteilung über seine doch rein sachliche Differenz in der Auffassung von literarischen Rechten, in der wir aus einer gewissen Pietät heraus für den heimgegangenen großen Gelehrten eintraten, wird der Name Wolfstiegs als Verfasser in Verbindung mit der Bibliographie, der er ein Jahrzehnt widmete, von dem Verein überhaupt nicht genannt. Der Verein spricht dauernd von seiner Bibliographie! Wir haben das mit eigenartigen Empfindungen bemerkt. Wolfstiegs Werk wird auf lange Jahrzehnte hinaus den Grundstein bilden für das in der Tat der Fortsetzung bedürftige Gedankenarchiv einer der edelsten Geistesbewegungen. Diesen Grundstein zu diesem Monumentalwerk, selbst ein machtvolles Zeugnis deutschen Gelehrtenfleißes, legte dieser treue Mann. Sein Name aber wird unterdrückt vom V. d. F.! Und sollte nicht gerade er, der Verein, der Hüter seelischen Adels sein?

Wer aber August Wolfstieg war, und was er in seinem Kreise bedeutete, das werden wir unseren Lesern, die sich infolge der Neuformung unseres Blattes von Monat zu Monat vermehren, hoffentlich recht bald in einem Lebensbild vor Augen führen, das einer seiner Söhne, Herr Dr. iur. Fritz Wolfstieg, seinem unvergeßlichen Vater gesetzt hat. Voraussichtlich wird jenes Heft, das sei hier besonders hervorgehoben, mit dem Bilde dieses Mannes geschmückt werden, der mehr als man denkt, sich des geistigen Wertes seiner Arbeit bewußt war, als weltfremder Gelehrter es aber nicht über sich vermochte, das hohe geistige Wertobjekt, das er in einem Jahrzehnt voll emsiger Arbeit beinahe aus einem Nichts hervorgezaubert, in Geldeswert, in marktgängige Münze umwerten zu lassen. 80 Mk. beträgt heute der Ladenpreis des Hauptwerkes. Was fällt bei 1000 Auflage à 80 Mk. = 80'000 Mk. für den Autor oder seine Erben ab? — Das beantworte der Verein deutscher Freimaurer oder der Zwischenverleger der 1000 Abdrücke der 1. Auflage.

Alfred Unger.

Verantwortlicher Schriftleiter i. V.: Dr. Erich Lahse, Bln.-Neukölln, Sanderstr. 23.
Verlag und Druck: Alfred Unger, Berlin C 2, Spandauer Str. 22.